

بررسی و نقد مبانی اخلاق سکولار و نظریات آن

- سید محمود مرتضوی هشترودی *
- حمیدرضا محمدی **
- مهدی مزینانی ***

چکیده

شناخت تفاوت‌های ماهوی و مبنایی اخلاق سکولار و اخلاق دینی از این منظر مهم است که تکلیف ما را در موضعی که باید در برابر مروّجان اخلاق سکولار بگیریم روشن می‌سازد. بهر حال امروزه برخی روشنفکران جامعه ما، که داعیه دین‌داری دارند، به دفاع از اخلاق سکولار پرداخته و سعی در تئوریزه کردن آن دارند. روشن است که این کار جز با تبیین و توضیح مبانی مختلف آن امکان‌پذیر نیست. لذا بررسی این مبانی امری است مهم که هم بر عهده طرفداران آن است و هم بر عهده منکران. اخلاق سکولار، مبتنی بر اصول بنیادین مختلفی است که در حوزه‌های مختلف فکری جای می‌گیرند. در این مقاله سعی شده با بررسی مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و مانند آن. به بررسی و نقد این سه مبانی یاد شده پرداخته شود.

کلیدواژه‌ها: سکولاریسم، شک‌گرایی، نسبیت‌گرایی، عقلانیت، علم‌باوری، کثرت‌گرایی.

* استاد سطح عالی حوزه علمیه قم (mortazavi55870@gmail.com).

** دانش‌آموخته حوزه علمیه قم/ دکترای فقه و مبانی حقوق دانش‌گاه آزاد و احد تحقیقات تهران (h.mohammadi58@yahoo.com).

*** دکتری دوره هفتم مدیریت راهبردی فرهنگی دانشگاه و پژوهشگاه عالی دفاع ملی و مدرس دانشگاه‌های افسری ارتش (نویسنده مسئول). (m.mazinani@sndu.ac.ir).

مقدمه

در قرون وسطی همه چیز رنگ و بوی دینی داشت، هویت جمعی بر هویت فردی مقدم بود. قلمرو دین مطلق و مرجعیت با کلیسا بود. دیدگاه‌های روحانیون مسیحی نه فقط در دین بلکه در تفسیر متون دینی، علم، سیاست، اخلاق و حتی فلسفه مرجعیت نهایی داشت. ارباب کلیسا مدعی بودند که علم، فلسفه، اخلاق و سیاست از وجود و هویتی مستقل از دین برخوردار نیستند و لذا قلمرو دین مطلق است و لذا اینان در همه موارد برای خود حق دخالت و اظهار نظر کامل قائل بودند. و حتی مخالفت با خود را مخالفت با خدا قلمداد میکردند و مخالفان خود را به کفر و ارتداد و بیدینی متهم می‌کردند.

اما در عصر روشنگری ادعا شد که نسبت خدا با همه انسانها برابر است و هیچکس بر دیگری سلطه و ولایت ندارد و آدمیان به یکسان خلیفه و جانشین خدایند و ارباب قدرت حق نظارت استصوابی بر مردم و آراء مردم را ندارند. معیار توزیع امکانات، هزینه‌ها، اختیارات، مسئولیت‌ها، حقوق و وظایف اجتماعی و مهمتر از همه معیار توزیع آزادی و قدرت سیاسی، عدالت است نه تقوا.

(عدالت در این مقام وصف نهادها و روابط اجتماعی است نه ملکه‌ای نفسانی)

در این دوران با رفع اقتدار اندیشه دینی، تفکر عرفی درباره اخلاق و عقل عملی اهمیتی بیشتر یافت. تفکر عرفی درباره اخلاق، محوریت اوامر الهی در شکل‌گیری زندگی اخلاقی را کنار گذاشت و بر استقلال و مرجعیت اراده‌ی فاعل اخلاقی و شناخت مستقل او از قواعد اخلاقی تأکید کرد.

طرح مساله

از آنجایی که اخلاق کوششی انسانی برای ساماندهی رفتارهای اختیاری انسان و موضوع مهم و سرنوشت‌سازی درباره سرنوشت انسان و سعادت وی است، ارزش معرفتی و عملی زیادی دارد. گفتگو درباره مبانی فلسفی و منطقی آن نیز از همین منظر دارای اهمیت است. البته روشن است که آنچه در مرحله عمل و کاربرد حضور دارد، دستورالعمل‌های اخلاقی است و

بحث‌های فلسفی و منطقی، دربارهٔ اخلاق، واجد چنین دستورالعمل‌هایی نیستند. اما مسیری که این مبانی برای اخلاق تعیین می‌کنند، تأثیر بسیار زیادی در تدوین این دستورالعمل‌ها دارد. تفاوت در مبانی، به تفاوت در خود دستورها نیز خواهد انجامید. نمی‌توان شباهت ظاهری برخی دستورات و توصیه‌های اخلاقی را، که در اخلاق سکولار و اخلاق دینی مشاهده می‌شود، شاهدهی بر یکسانی آن دو گرفت. این دو شیوهٔ تبیین اخلاق و صدور دستورات اخلاقی، حتی در مواردی که به ظاهر دارای توصیه‌های یکسان و مشابه هستند، از دو روح و معنای متفاوت برخوردارند. در اخلاق سکولار، وقتی بر ارزش و کرامت انسان تأکید می‌شود، این تأکید از روی استغنا و انسان‌محورانه است، تابع هیچ قانون ماورائی نیست و هیچ تقدسی ندارد. اما تأکید بر کرامت انسان و دفاع از شأن و منزلت او در اخلاق دینی، رویکردی غایت‌گرایانه و خدامحورانه است. در نگاه دین و اخلاق دینی، انسان به عنوان موجودی که مخلوق خداوند است و اشرف مخلوقات است، دارای ارزش و کرامت است، نه به عنوان موجودی که هیچ تکیه‌ای جز بر توانمندی‌های خود ندارد. از این‌رو، انسان موجودی مقدّس است یا دست کم می‌تواند چنین شود.

شناخت تفاوت‌های ماهوی و مبنایی اخلاق سکولار و اخلاق دینی از این منظر نیز مهمّ است که تکلیف ما را در موضعی که باید در برابر مرّوجان اخلاق سکولار بگیریم روشن می‌سازد. به هر حال، امروزه برخی روشنفکران جامعهٔ ما، که داعیهٔ دین‌داری دارند، به دفاع از اخلاق سکولار پرداخته و سعی در تئوریزه کردن آن دارند. روشن است که این کار جز با تبیین و توضیح مبانی مختلف آن امکان‌پذیر نیست. بررسی این مبانی امری است مهمّ که هم بر عهدهٔ طرفداران آن است و هم بر عهدهٔ منکران. اخلاق سکولار، مبتنی بر اصول بنیادین مختلفی است که در حوزه‌های مختلف فکری جای می‌گیرند. مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و مانند آن. این مقاله، به بررسی و نقد سه مبانی یاد شده می‌پردازد.

تعریف مفاهیم:

۱. اخلاق

مفهوم اخلاق دچار ابهام و پیچیدگی است. این ابهام و پیچیدگی، نخست از ناحیه تعریف‌های پرشماری است که برای آن ارائه شده است و سپس از ناحیه کاربردهای آن است.

اصطلاح اخلاق در زبان فارسی دارای همان ابهام و ابهامی است که در زبان انگلیسی برای این واژه وجود دارد شاید بتوان ادعا کرد ابهامی که این لفظ در زبان فارسی دارد از ابهام آن در زبان انگلیسی بیشتر است. چرا که در زبان انگلیسی که سخن از اخلاق می‌رود میان علم اخلاق و فلسفه اخلاق اشتراک لفظی وجود دارد و باعث خلط و خبط می‌شود، ما شاهد مفهومی دیگر یعنی اخلاقیات هستیم که میان هنجارهای اخلاقی و اخلاقیات با معارف اخلاقی خط تمیزی به وجود می‌آورد، در زبان فارسی چه برای فلسفه اخلاق، چه برای علم اخلاق و چه برای هنجارهای اخلاقی و اخلاقیات از مفهوم اخلاق استفاده می‌کنیم. (کاجی، ۱۳۸۴: ۴۱)

اخلاق واژه‌های عربی و جمع خَلق یا خُلُق است. در لغت به معنی سرشت و طبیعت و همچنین روش و سلوک آمده است. واژه اخلاق وقتی که از خَلق گرفته شود، به طبیعت و آفرینش ظاهری انسان، و هنگامی که از خُلُق گرفته شود، به طبیعت و طینت باطنی او نظر دارد. (سربخشی، ۱۳۸۸: ۴۰)

واژه اخلاق به خودی خود ناظر به یکی از دو طرف خوبی و بدی، یا زیبایی و زشتی نیست و نسبت به همه آنها اعم است؛ بنابراین برای نشان دادن هر کدام از این مفاهیم، باید این واژه را به صورت صفت و موصوف به کار برد؛ همانند اخلاق خوب و اخلاق بد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۷)

۲. دین

از دین نیز تعریف‌های متفاوتی به دست داده شده است که می‌توان آنها را در چند دسته کلی خلاصه کرد:

۱. دین، اعتقاد به وجود خدای سرمدی دارای قدرت مطلق است که با حکمت و اراده خود به جهان حکم میراند و با بشر دارای مناسبات اخلاقی است. تعریف هربرت اسپنسر مبنی بر اینکه دین، تصدیق و اذعان به این مطلب است که تمام اشیاء تجلیات قادری هستند که فراتر از شناخت ماست و تعریف هارالد هافرینگ، از آن حیث که بر اعتقاد تکیه می‌کند و می‌گوید: جوهره دین، اعتقادی است. به دوام ارزش در جهان، از این سنخ هستند. (آلستون، ۱۳۷۶: ۲۳) این گونه تعاریف، تعاریف مفهومی است.

۲. دین از سنخ شور و احساسی که به ایمان به سازواری میان ما و جهان تکیه دارد، و یا حالت خاص و حرمت آمیز روح است که آن را خشیت می‌نامیم و یا به قول فردریک شلایر ماخر (جوهره دین عبارت است از احساس تعلق مطلق) (همان) این گونه تعاریف شهودی نامیده می‌شود (احمدی، ۱۳۸۴: ۲۰)

۳. دین، مجموعه‌ای از باورها، اعمال، شعایر و نهادهای دینی است که افراد بشر در جوامع مختلف بنا کرده‌اند. در اینگونه تعاریف، بر جنبه آئینی دین تکیه می‌شود. اینگونه تعاریف، جامعه شناختی و بعضاً پدیدارشناختی هستند. (همان ۲۱)

۴. تعاریف‌های دیگری نیز وجود دارد که جنبه‌های بیشتری از دین را مدنظر می‌گیرند، در عین حال، بر وجود عنصر درون نگری و بصیرت باطنی در آن تأکید می‌کنند، در این گونه از تعاریف‌ها در کاملترین وجه آن، دینداری دارای دستگاه اعتقادی، بصیرت باطنی و رهبرد اخلاقی دانسته شده که حول مفهوم حقیقت غایی سامان می‌یابد (احمدی، ۱۳۸۴: ۲۱) این تعاریفها هر کدام ویژگی خاصی را منظور میکنند، به گفته مایکل پترسون شرط عقل آن است که هیچکدام از این تعاریفها را تعریف کامل قلمداد نکنیم؛ برای مثال ادیان ابتدایی نظیر ادیان شمنی وجود دارند که در آنها اعمال خضوع آمیز ناشی از ترس یا طمع است نه ناشی از خشیت ناب، لذا تعریف دوم جامع نیست. همچنین ادیان قائل به چندخدایی به فرمانروای الهی واحدی معتقد نیستند، لذا تعریف اول نقض می‌شود. (پترسون، ۱۳۸۸: ۱۹)

ما در این تحقیق دین را به صورت اعم به کار می‌بریم و ادیان توحیدی، مدنظرمان می‌باشد. اگر بخواهیم تعریفی از دین ارائه دهیم می‌توانیم اینگونه تعریف کنیم که دین آیینی است که

دارای عقاید صحیح و مطابق با واقع است و رفتارهایی را که در رسیدن انسانها به کمال و سعادت حقیقی تأثیر دارد توصیه می‌کند. از آنجا که ادیان الهی بجز دین اسلام دستخوش تحریف قرار گرفته اند، در حال حاضر یگانه دینی که این ویژگی‌ها را دارد - یعنی دارای عقاید صحیح و مطابق با واقع است و رفتارهایی را که در رسیدن انسانها به کمال و سعادت حقیقی تأثیر دارد، توصیه می‌کند - اسلام است.

دیگر ادیان الهی همچون یهود و مسیحیت به دلیل تحریف بخشی از حقایق آنها در طول تاریخ، از محدوده اصطلاح مذکور بیرون هستند؛ اگرچه این تعریف اصطلاح دین را می‌توان برای دین یهود و مسیحیت بیش از تحریف این ادیان، در نظر گرفت. محتوای دین معمولاً از سه بخش تشکیل می‌شود: اعتقادات، اخلاق و احکام که ما در این تحقیق با بخش اخلاق سروکار داریم.

سکولار و سکولاریسم

کلمه انگلیسی سکولار (Secular) مشتق از اصل لاتینی (Seculum) به معنی دنیوی و ناسوتی و این عصر و زمان حاضر می‌باشد (العطاس، ۱۳۷۴: ۱۴) و محصول جهانبینی کلام مسیحیت و یهودیت است. سکولار به کسی می‌گویند که علاقه و گرایش به امور معنوی و مذهبی ندارد. (نک، فرهنگ باطنی) همچنین سکولار به معنای وابسته به دنیا، دنیوی، غیرروحانی، عامی و عرفی آمده است. سکولاریسم به معنای اعتقاد به اینکه قوانین اخلاقی و اصول آن باید با زندگی دنیوی منطبق بوده و صرفاً مطابق اصول مذهبی و روحانی نباشد. و نیز به معنای هر نظریه آموزشی یا برنامه‌های که متکی به اصول دنیوی بوده و منکر مراعات اصول مذهبی باشد، آمده است و سکولاریزاسیون را نیز به معنای برگشت یک کشیش از عقاید مذهبی و دنیاپرستی آورده اند (فرهنگ اریانپور)

از نکته‌های جالب توجه در تعریف این واژه، نظریه اخلاقی دانستن آن است. سکولاریسم در فرهنگ بیست جلدی آکسفورد، نظریه‌ای اخلاقی قلمداد شده و در تعریف آن گفته شده است: سکولاریسم نظریه‌ای است درباره‌ی اینکه اخلاق صرفاً باید بر اموری مبتنی باشد که با

سعادت انسان در حیات دنیوی مرتبط بوده و در این باره، همه ملاحظات اعتقادی، همچون اعتقاد به خدا و جهان آخرت کنار گذاشته شود. به عبارت دیگر، سکولاریسم فلسفه‌ای درباره زندگی است و نه نظریه‌ای معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی درباره حقایق عالم.

اخلاق سکولار

با توجه به تعریفی که از «اخلاق» و «سکولاریسم» ارائه شد، می‌توان اخلاق سکولار را تعریف کرد. البته با عنایت به تنوع تعریف‌هایی که دیگران از این موضوع ارائه داده‌اند، بهتر است ابتدا به تعریف ایشان پرداخته و چند نمونه از آنها بررسی شود.

برخی اخلاق سکولار را این‌گونه تعریف کرده‌اند: گرایشی است که طرف‌دار و مروج حذف یا بی‌اعتنایی و به حاشیه راندن نقش دین در ساحت اخلاق است. (بیات و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۲۸) رونالد م. گرین، آن را راهی برای قانونمند ساختن رفتار افراد در جوامع می‌پندارد. وی معتقد است که اخلاق، عکس‌العملی است در برابر مشکل همکاری در میان افراد یا گروه‌های رقیب، و هدفش فرونشاندن نزاع‌هایی است که ممکن است در ظروف اجتماعی رخ دهد. (فرهنگ و دین، برگزیده مقالات دایرةالمعارف دین، ص ۵) چنان‌که دیده می‌شود گرین در تعریف خود، اخلاق را به طور مطلق آورده و ممکن است گمان شود که چنین تعریفی، اخلاق دینی را نیز شامل می‌شود، اما با توجه به صدر و ذیل کلام ایشان معلوم می‌شود، این تعریف ناظر به اخلاق سکولار است. وی معتقد است تقنین‌های اخلاقی، اگر چه گاهی به اعتقادات مشترک و عمومی، درباره امور فوق طبیعی یا مقدس (یعنی دین) متوسل می‌شوند، لکن این نکته برای توجیه اخلاقیات ضرورت ندارد، چه آنکه اخلاق می‌تواند به عقل یا ملاحظات مربوط به سعادت و رفاه بشر نیز تکیه داشته باشد. فرهنگ و دین، برگزیده مقالات دایرةالمعارف دین، ص ۵)

با توجه به این گمان، برای آنکه خلطی بین تعریف مطلق اخلاق و اخلاق سکولار صورت نگیرد، می‌توان قید توجیه‌پذیری بر اساس عقل یا ملاحظات مربوط به سعادت و رفاه بشر را به تعریف ایشان اضافه کرد. در این صورت، تعریف گرین از اخلاق سکولار چنین خواهد بود: اخلاق سکولار راهی است برای قانونمند ساختن رفتار افراد و عکس‌العملی است در برابر

مشکل همکاری میان افراد یا گروه‌های رقیب، و هدفش فرو نشاندن نزاع‌هایی است که ممکن است در ظروف اجتماعی رخ دهد، مبتنی بر عقل یا ملاحظات مربوط به سعادت و رفاه دنیوی بشر. در تعریف‌هایی که گفته شد، دو عنصر مشترک وجود دارد:

۱. عدم ابتدای اصول و قواعد اخلاقی بر دین؛

۲. اصل قرار دادن حیات دنیوی و رفاه اجتماعی.

تعریف‌های فوق کمابیش شبیه هم بوده و از یک آبشخور فکری تغذیه شده و قابل تحمل می‌نمایند. اما وقتی به تعریف کسانی، از جمله ماکیاولی می‌رسیم، خواهیم دید که وی بدون پرده‌پوشی، مراد خود را از اخلاق سکولار به گونه‌ای بیان می‌کند که کمتر کسی بدان معتقد است یا دست کم کمتر کسی جرأت اظهار آن را دارد. می‌توان گفت تعریف ماکیاولی افراطی‌ترین تعریفی است که از این موضوع ارائه شده است. از نظر او قواعد اخلاقی، قواعدی فنی درباره وسایل نیل به تحصیل و حفظ قدرت‌اند، علاوه بر این، در این اخلاق، این قواعد بر این فرض استوار شده‌اند که همه انسان‌ها به گونه‌ای فاسد هستند. بنابراین، هرگاه خلف وعده و نقض عهد را به مصلحت خود دیدیم باید چنین کنیم، زیرا فرض بر این است که همه آدمیان پلید هستند و آنهایی که هم‌پیمان توآند در صورتی که منافعشان اقتضا کند آن را زیر پا خواهند گذاشت. (ماکیاولی، نیکولو، شهریار، ۱۳۷۴: ۱۲۹) همچنین او معتقد است در این اخلاق، فرد را هیچ قید و بند اجتماعی، محدود و مقید نمی‌کند. غایات خود فرد (نه فقط غایات قدرت، بلکه همچنین غایات جلال و شهرت) برای او تنها معیار عمل است (ماکیاولی، نیکولو، شهریار، ۱۳۷۴: ۱۵۳)

برخی برای اینکه اخلاق سکولار را تعریف کنند سعی کرده‌اند با تعریف اخلاق مقابل آن، یعنی اخلاق دینی، مفهوم اخلاق سکولار را روشن سازند. آنها معتقدند که پیروان هر دینی، برای سخن عده‌ای خاص حجیت و قداست قائل‌اند، و آرا و تعالیم و احکام آنها را فوق سؤال دانسته و بی‌چون و چرا می‌پذیرند. اگر کسی معتقد باشد که برای دانستن غایت زندگی و راه رسیدن به آن، باید به سخنان این افراد - که معمولاً در متون خاصی به نام متون مقدس گرد آمده است، مراجعه کرد، در آن صورت چنین کسی به اخلاق دینی قائل شده است و اگر کسی

قائل باشد که برای فهم غایت زندگی و رسیدن به آن نباید به متون مقدس مراجعه کرد چنین کسی به اخلاق سکولار معتقد گردیده است. به نظر می‌رسد این تعریف با تعریف‌هایی که پیش از این گفته شد، تفاوت چندانی ندارد. تنها تفاوت آن این است که تعریف‌های قبلی حالت ایجابی داشت و این تعریف، سلبی است.

شاید مناسب‌ترین تعریف برای اخلاق سکولار و به عبارتی سکولاریسم در اخلاق این باشد که بگوییم: اخلاق سکولار گرایشی است مربوط به چگونگی صفات، رفتارها و هنجارهای حاکم بر آنها، مبتنی بر دیدگاه غیردینی یا ضد مرجعیت دینی که خواستار دخالت انحصاری و مطلق عقل خودبنیاد و علم در تنظیم امور زندگانی بوده، و سعادت دنیوی و رفاه اجتماعی بشر، تنها غایت مطلوب آن است.

مبانی اخلاق سکولار

اخلاق سکولار به منزله یک گرایش عام که همه مکاتب اخلاقی غیردینی را در برمی‌گیرد دارای دو سطح از مبانی است. یک سطح از این مبانی، اصول حاکم بر همه گرایشهای اخلاق سکولار شمرده می‌شود. حتی می‌توان این مبانی را در حقیقت مبانی خود سکولاریسم، به منزله نظریه‌ای درباره زندگی (فلسفه زندگی)، به شمار آورد که در گرایشهای اخلاقی سکولار نیز حضور دارد.

بدیهی است که این مبانی می‌تواند مبنای سکولاریسم در دیگر عرصهها همچون حقوق، سیاست، اقتصاد، فرهنگ و هنر نیز باشد. برای نمونه می‌توان راسیونالیسم به طور عام، یعنی خودبسندگی معرفتی انسان، را یکی از این مبانی دانست که ریشه شکل‌گیری سکولاریسم و عهده‌دار توجیه منطقی آن است. (سربخشی، ۱۶۷-۱۳۸۸:۱۶۸)

سطح دیگر این مبانی، مبانی است که گرایشهای گوناگون اخلاق سکولار، برای توجیه منطقی خود، بر پایه آنها قرار گرفته‌اند. روشن است که در این سطح، هر کدام از آنها مبانی ویژه خود را دارند که چه بسا با مبنای گرایش دیگر تفاوت داشته، حتی در برابر آن باشد. مانند مکاتب اخلاقی لیبرالیستی و سوسیالیستی که دو مکتب اخلاقی سکولار هستند که هر کدام

بر پایه مبانی ویژه ای که در رویکرد خود نسبت به فرد و جامعه دارد، شیوه‌های ویژه‌ای از رفتار اخلاقی را حکم می‌دهد. حتی عدالت در نزد هر یک معنای ویژه ای دارد. (نک: همان)

۱: مبانی معرفت شناختی

الف: شک گرایی

شک‌گرایی در معرفت یکی از مبانی اخلاق سکولار است؛ اما باید توجه داشت همه کسانی که در اخلاق و دیگر عرصه‌های نظری و عملی سکولارند، لزوماً به معنای دقیق و کامل شکاک نیستند. شک‌گرایی دوره‌های مختلفی داشته است، شک‌گرایی در یونان باستان؛ از قرن پنجم پیش از میلاد شروع شد، افرادی که در این دوران با نام سوفیست مشهور بودند با وجود اطلاعات گسترده‌ای که از علوم زمان خود داشتند دچار نوعی شکاکیت و عدم یقین در مسائل معرفتی شده بودند. یکی از نکاتی که سبب شده بود سوفیست‌ها دچار شکاکیت شوند، همین اطلاعات گسترده ایشان بود که از گردآوری مشاهدات و مسائل جزئی به دست آورده بودند. می‌توان گفت ایشان اهل دایره‌المعارف بودند. کوشش ایشان این بود که از این امور گرد آمده نتایج تا اندازه‌های نظری و تا اندازه‌های عملی بگیرند. آنها به دلیل اینکه تفاوت‌های زیادی بین مردم مختلف دنیا دیده بودند، به این نتیجه رسیده بودند که محال است معرفتی یقینی داشت. یکی از تفاوت‌های سوفیست‌ها با فلاسفه این بود که هدف فلاسفه یافتن حقیقت و بنابراین هدفی نظری بود، اما سوفیست‌ها در اصل به حقیقت عینی توجه نداشتند و هدفشان عملی بود(نک: کاپلستون، ۱۳۸۵: ۱۰۰)

موج دوم شکاکیت در غرب را می‌توان مونتینی (1533-1592) (Mickel Montaigne) دانشمند قرن پانزدهم فرانسه دانست. او منکر ارزش علم و دانش شد و با صراحت اعلام کرد به هیچ روی نمی‌توان به آرای علمی و نظریات فلسفی یقین یافت. از نظر مونتینی فهم بشری مخدوش بوده و به هیچ شکل اتکاپذیر نیست. اهمیت مونتینی را می‌توان از رویکرد انتقادی و واکنش‌های منفی دکارت به آرای او باز شناخت و می‌توان گفت فلسفه دکارت تلاش شدیدی در راه خلاص شدن از شک مونتینی بود. (نک: ژیلسون ۱۳۷۵: ۱۲۴)

دوره سوم شک‌گرایی را می‌توان انگلستان و تجربه‌گرایی مفرط فلاسفه آن دانست. این گرایش که مبتنی بر اصالت حس و تجربه بود به فلسفه آمپریسم (Empiricism) شهرت یافت. زمینه‌های این دوره از پایان قرون وسطی پدید آمد و در قرون بعدی فلاسفه دیگری همچون جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) (John Locke)، جرج بارکلی، (George Berkeley) (۱۷۳۵-۱۶۸۵) و دیوید هیوم (David Hume) را در بر می‌گیرد.

۱۷۷۶-۱۷۱۱) آن را ادامه دادند. که دیوید هیوم از همه بیشتر به مخالفت با عقل‌گرایی دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) پرداخت. و با انکار اصل ضرورت و علیت، در امکان استنتاج در گونه شناخت قطعی و یقینی تردید روا داشت. طرفداران متعصب فلسفه آمپریسم، در ادامه تا بدانجا پیش رفتند که هر چیز ماورای حس و طبیعت را بی‌معنا دانستند. بدین ترتیب فلسفه آمپریسم نه تنها از اثبات مفاهیم متافیزیکی شانه خالی کرد؛ بلکه چنین مفاهیمی را فاقد ارزش بررسی و بیمعنا دانست. بدینسان تجربه‌گرایی افراطی، یعنی پوزیتیویسم منطقی (Logical positivism) شکل گرفت کانت در پی آن شد تا با پی افکندن شالوده‌های جدید فلسفه را از شکاکیت نجات دهد و راه یقین را بگشاید. اما او نیز سرانجام به این نتیجه رسید که عقل نظری توان حل مسائل متافیزیکی را نداشته، احکام عقلی در این زمینه فاقد ارزش علمی هستند. کانت با رد عقل نظری و حکم به ناتوانی آن در اثبات مسائل متافیزیکی، احکام عقل عملی را پذیرفت و آنگاه با وارونه‌سازی فلسفه، آنها را مبنای احکام عقل نظری قرار داد و به گفته خودش بار دوم انقلاب کپرنیکی به پا کرد. (نک: کیوپیت، ۱۳۷۶: ۱۶۹) (نک: سربخشی، ۱۷۳: ۱۳۸۸).

شک‌گرایی در معرفت به اخلاق نیز تأثیر داشته است، در اخلاق، منکران شناخت اخلاقی معتقدند مدعیات اخلاقی از اساس قضیه نیست و به هیچ‌وجه قابلیت صدق و کذب ندارد؛ یا اینکه آنها را قضیه میدانند، اما قضایایی ناموجه و همیشه کاذب. که نمونه آن نظریه ناشناختگرایی است که در مقابل شناخت‌گرایان اخلاقی قرار دارند. که توضیح آن آمده است. شک‌گرایی اخلاقی به معنای ویژه خود، به کسی گفته می‌شود که تنها در حیطه مسائل اخلاقی منکر شناخت است (نک: ویلیامز، ۱۳۸۳: ۱۵۰).

ب: نسبت‌گرایی

نسبت‌گرایی همانند شک‌گرایی یکی دیگر از مبانی اخلاق سکولار است، نسبت‌گرایی افزون بر اینکه یکی از اصول و مبانی نظری سکولاریسم اخلاقی - در برخی از گرایش‌های آن - است، یکی از گرایش‌های اخلاقی نیز به شمار می‌آید. نسبت‌گرایی در هر دو عرصه شناخت و اخلاق مطرح شده است (نک: اسد علیزاده ۱۳۸۳: ۴۸)

با وجود دیدگاه‌های مختلفی که درباره نسبت‌گرایی در شناخت مطرح است، عنصر و محور مشترک آنها تفاوت حقیقت از منظر افراد مختلف است؛ یعنی حقیقت همان است که برای فردی ویژه رخ می‌نماید که ممکن است در زمان‌ها و مکان‌های مختلف متفاوت باشد (نک: حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۲۶)

برای نسبت‌گرایی در اخلاق سه نوع نسبت‌گرایی برشمرده اند: توصیفی، فرا اخلاقی و هنجاری. از میان این سه نوع، آنچه به طور مستقیم از نسبت‌گرایی در شناخت ناشی شده، نسبت‌گرایی فرا اخلاقی است. و نسبت‌گرایی هنجاری، در حقیقت از پیامدهای نسبت‌گرایی فرا اخلاقی و توصیفی است. نسبت‌گرایی توصیفی را نیز باید یک امر جامعه‌شناختی قلمداد کرد (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۴۸). همچنین نسبت‌گرایی توصیفی، دلیل نسبت‌گرایی فرا اخلاقی و با واسطه، دلیل نسبت‌گرایی هنجاری قلمداد شده است (نک: همان: ۱۰۵)

حال به هر کدام از انواع نسبت‌گرایی می‌پردازیم. در نسبت‌گرایی توصیفی گفته می‌شود احکام اخلاقی متفاوتی در جوامع مختلف وجود دارد و در این جوامع ایده‌آل‌ها و اهداف گوناگونی وجود دارد و دیدگاه آنها با یکدیگر تفاوت دارد. آنچه دقیقاً نسبت‌گروی توصیفی می‌گوید این است که باورهای اخلاقی اصلی افراد و جوامع مختلف، متفاوت و حتی متعارضند و منظور از باورهای اخلاقی، باورهای اخلاقی ناظر به واقع است. به طور مثال در برخی از جوامع ابتدایی برخلاف ما، فرزندان معتقدند که باید پیش از ایام پیری موجبات مرگ والدین خویش را فراهم سازند و دلیل آنها این است که والدین آنها در حالی که سالم است قدم به آخرت بگذارد. فلسفه اخلاق ما و آنها در ابتدای بر این آموزه که فرزندان باید بهترین کار ممکن را برای والدینشان انجام دهند شبیه یکدیگر است. پس اختلاف ما با آنها در باورهای

ناظر به واقع است نه باورهای اخلاقی (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۲۲۸)

دومین دیدگاهی که باید مورد ملاحظه قرار دهیم، نسبت‌گرایی فرااخلاقی است. این دیدگاه بر آن است که در مورد احکام اخلاق اصلی، شیوه معقول و معتبر عینی‌ای برای توجیه یکی در مقابل دیگری وجود ندارد؛ در نتیجه ممکن است دو حکم اصلی متعارض، اعتبار یکسانی داشته باشند. (همان: ۲۲۸)

شکل سوم نسبت‌گرایی، نسبت‌گرایی هنجاری نامیده می‌شود، در حالی که نسبت‌گرایی توصیفی اظهارات انسان شناختی و یا جامعه شناختی می‌کند و نسبت‌گرایی فرا اخلاقی، اظهارات فرا اخلاقی، این شکل از نسبت‌گرایی یک اصل هنجاری را پیش می‌کشد: آنچه برای شخص یا جامعه درست یا خوب است، حتی اگر هم شرایط مربوط مشابه باشد، برای شخص یا جامعه دیگر درست یا خوب نیست؛ به این معنا که نه فقط آنچه را که کسی گمان می‌کند درست یا خوب است همان نیست که دیگری می‌پندارد درست یا خوب است (این نیز دقیقاً همان نسبت‌گرایی توصیفی است). بلکه آنچه واقعاً در یک مورد درست یا خوب است، در مورد دیگر چنان نیست (همان: ۲۲۹)

نسبت‌گرایی هنجاری ثمره نسبت‌گرایی توصیفی و فرااخلاقی است و به بیانی یکی از مراحل نسبت‌گرایی اخلاقی است. در این مرحله از نسبت‌گرایی سه اصل عام اخلاقی نتیجه گرفته و پیامدهای نسبت‌گرایی توصیفی و فرااخلاقی یاد می‌شود:

۱. قضاوت اخلاقی درباره رفتار و منش دیگران، بر اساس نظریه اخلاقی پذیرفته خود، از لحاظ اخلاقی درست نیست.

۲. هر فرد و جامعه ای باید در گزینش و عمل به نظریه اخلاقی پذیرفته خود، آزاد باشد.

۳. هر فرد و جامعه ای باید دیگران را که نظریه‌های مخالف با نظریه اخلاقی او دارند تحمل

کند و به گزینش ایشان احترام بگذارد. (مصباح ۱۳۸۳: ۹۷)

ج: عقل‌گرایی

واژه عقل‌گرایی در حوزه‌های مختلف علوم، معنای متفاوتی دارد. برای نمونه وقتی در فلسفه

تعبیر راسیونالیسم به کار می‌رود، مراد گرایشی است که در برابر تجربه‌گرایی (empiricism) قرار دارد و به این معناست که حقایق عالم را تنها با عقل می‌توان تبیین و اثبات کرد. تجربه باوران معتقد بودند تجربه و مشاهده تنها راه شناخت واقعی و اثبات حقایق جهان است. اما عقل‌گرایان عقل و اثبات عقلانی را دارای چنین توانی میدانستند. عقل‌گرایی در کلام برابر ایمان‌گرایی (Fideism) می‌ایستد. عقل‌گرایی در این حوزه بدین معناست که عقل منطقاً مقدم بر ایمان است و برای ایمان آوردن به یک گزاره دینی (اعم از الهی یا غیرالهی) باید نخست به اثبات عقلانی آن پردازیم.

کاربرد سوم این واژه که به دوره روشنگری مربوط می‌شود عبارت است از دیدگاهی معرفت‌شناختی که باور دارد تنها مرجع کسب معرفت، ارزش، عمل، اخلاق و خلاصه هر چیز مرتبط با زیست انسانی، توانایی‌های نهفته در وجود آدمی است. بر پایه این نگره، آنچه منشاء ماورایی دارد باید به طور کلی انکار شود، یا مرجعیت (Authority) آن پذیرفته نیست. (سربخشی، ۱۳۸۸: ۱۹۱) به طور کلی ویژگی‌های این گونه عقل‌گرایی چنین است: بی‌اعتنایی به سنت‌ها و شرایع دینی، خودبسندگی عقل در حل مشکلات و مسائل فردی و اجتماعی، تأکید بر نقش ابزاری عقل و انصراف از حقیقت جویی، نق‌ش‌آفرینی ابزاری و تکنیکی. (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۱۳۵)

با توجه به معنی سوم عقل‌گرایی می‌توان گفت این معنا از عقل‌گرایی معنایی اعم است و معنای مقابل خود در معنای اول یعنی تجربه‌گرایی را هم در بر می‌گیرد. به بیان دیگر عقل‌گرایی دوران روشنگری به گونه‌ای است که گاهی خود را به صورت عقل‌گرایی فلسفی نشان داده است و گاهی به صورت آمپریسم؛ اما به هر روی، عنصر مشترک هر دو گرایش این بوده است که نباید به آنچه فراتر از وجود انسان و توانایی‌های فردی اوست ارزش و بها داده شود (سربخشی، ۱۳۸۸: ۱۹۲).

درباره رابطه عقل‌گرایی با اخلاق می‌بایست به حیثیت انکارگری راسیونالیسم نسبت به دین و باورهای دینی توجه داشت. عقل‌گرایی عصر روشنگری، تقابل ویژه‌ای با دیانت و باورهای دینی دارد؛ بنابراین هر آنچه را مبتنی بر این باور است نفی می‌کند و به مبارزه با آن بر می‌خیزد.

اخلاق نیز از این حکم مستثنا نیست و عقلباوران عصر روشنگری میکوشند رابطه بین اخلاق و دین را از هم بگسلند و آن را بر پایه خود اخلاق بنا کنند (کاپلستون، ۱۹:۱۳۸۰)

د: علم باوری

محاكمه گالیله (Galileo Galilei)(1564-1642) و امثال او از عواملی بود که بیش از پیش زمینه را برای دور شدن دانشمندان از کلیسا فراهم آورد. در خلال محاكمه گالیله، کاردینال بلارمینی (Saint Robert Bellarmine)(1621-1542) که سپس به سمت پاپ اوربانوس هشتم برگزیده شد پیشنهاد کرد با مدل خورشید مرکزی کپرنیک (Nicolaus Copernicus) (1534-1473) که گالیله آن را دوباره مطرح کرده بود و چالش او با کلیسا را برانگیخته بود ابزارگونه برخورد شود، نه به منزله باز نمودی از واقعیت، اما گالیله این را نپذیرفت و بر گفته خود پافشاری کرد (نک: کوستلر، ۱۶۳۱:۵۳۹)

افراط در علم باوری و به یک معنا علم پرستی را می توان ثمره جمود آباء کلیسا در ظاهر آیات کتاب مقدس همچنین تقدیس و دینی خواندن فلسفه و علوم یونان باستان دانست. در قرون وسطی برخی از اصول و قواعد طبیعی و علمی، اصل مسلم و جزو مقدمات دینی پذیرفته شدند. پیشرفت دانش تجربی این آموزه ها را مخدوش کرد و اعتبار و قداست کتاب مقدس و آموزه های کلیسا را به تردید کشاند. رو در روی یافته های علمی و آموزه های کلیسا چندان برای آباء کلیسا تحمل پذیر نبود؛ و بنابراین به مقابله با آن برخاستند. و دانشمندان علوم تجربی و فلاسفه را راهی زندان ها و سیاه چال ها ساختند. همین مسئله سبب شد علمگرایان به دلیل جلوگیری دین از پیشرفت و تمدن خواهان حذف آن شوند (نک: قراملکی، ۱۳۷۹:۸۴)

کندروسه ((Marie Jean Antoine Nicholas de Condorcet فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی قرن هیجدهم می گوید: حوادث فیزیکی و انسانی به گونهای برابر در معرض محاسبه است. (گلشنی، ۱۳۸۰:۲۷) هولباخ (Paul Henri Holbach)(1723-1789) نیز گفته است: «انسان باید در همه تحقیقاتش به فیزیک و تجربه متوسل شود. حتی در موضوعاتی چون دین، اخلاق، حکومت سیاسی، علوم و هنرها و حتی در خوشی ها و مصائب نیز باید به سراغ علم تجربی رفت» (همان)

هاکسلی ((J.Huxley که از زیست‌شناسان بنام معاصر است ادعا کرد پیشرفت علم، جایی برای خدا باقی نگذاشته است. او می‌گوید «من فقط می‌توانم این حقیقت ساده را بیان کنم که پیشرفت علم، اعتقاد به ماوراءالطبیعه را به صورت عام و اعتقاد به خدا را به صورت خاص، برای تعداد روزافزونی از مردم غیرقابل دفاع کرده است» (همان)

دو فیلسوف بزرگ قرن هیجدهم که بزرگترین فلاسفه این قرن بودند با تأثیرپذیری از رشد سریع علم، هر کدام دیدگاهی ویژه مطرح ساختند. هیوم جنبه تجربی علم را پراهمیت دانست و اعلام کرد هر گونه شناختی از تأثیرات حسی سرچشمه میگیرد و قوانین علمی خلاصه و نتیجه مشاهدات هستند. (باربور، ۱۳۶۲: ۸۶)

هیوم یکی از سردمداران گرایش آمپریستی در شناخت است؛ گرایشی که نقش بسیاری در روند علم‌گرایی در غرب دانسته است. پایه دیدگاه آمپریست‌ها همانا اصالت دادن به حس و تجربه در باب شناخت است، آمپریست‌ها در حوزه معرفت‌شناسی، یگانه ابزار شناخت و معرفت را به تجربه و چیزهای آزمون‌پذیر منحصر کردند؛ بر این پایه هر چیزی که مشاهده و تجربه‌پذیر نبود شناخت‌ناپذیر و بلکه نامعقول تلقی شد. (نک: قدردان قراملکی، ۱۳۷۹: ۸۷)

پوزیتیویست‌ها حتی مدعی شدند مسائل تجربه‌ناپذیر اساساً فاقد معنا یا فاقد معنای حقیقی است و به مفاهیم «دایره مربع» و «مدور مستطیل» میمانند. بنابراین پرداختن به چنین مسائلی بیهوده است. (باربور، ۱۳۶۲: ۱۷۸)

پوزیتیویسم منطقی بزرگترین دشمن دین و اخلاق دینی است، زیرا همه قضایای متافیزیکی، اخلاق و الهیات را فاقد معنا میدانند، از نظر پوزیتیویست‌ها این قضایا نه صادقانه صادقند، بلکه تهی هستند. آیر (Ayer A.J) یکی از فیلسوفان پوزیتیویست منطقی تصریح می‌کند احکام اخلاقی دارای صحت و اعتبار عینی و خارجی نیست؛ از این روی معنا ندارد از صادق یا کاذب بودن چنین گزاره‌هایی بپزدازیم (نک: آیر، ۱۳۸۴: ۱۴۸)

اخلاقی که بر پایه چنین برداشتی از معرفت و شناخت شکل بگیرد نسبی، شخصی و فاقد هر گونه ثبات خواهد بود. اما باید به این نکته توجه کنیم که آمپرسیسم و پوزیتیویسم یکی از مبانی اخلاق سکولار هستند. و از مبانی عام اخلاق سکولار نیستند. بلکه از مبانی ویژه برخی

از مکاتب اخلاقی سکولار است (نک: سربخشی، ۱۳۸۸: ۲۰۷)

۵: کثرت گرایی Pluralism

اصطلاح کثرت گرایی از واژه لاتینی Pluralis گرفته شده است. این واژه نخست در عرصه کلیسا درباره اشخاصی که چندین منصب کلیسایی داشته به کار رفته است و به چنین کسانی پلورالیست می‌گفتند (نک: بیات و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۴۲)

این مفهوم در معنای اصالت دادن به کثرت در قلمروهایی مانند اجتماع، سیاست، فرهنگ، دین، اخلاق و معرفت به کار رفته است، و همین امر موجب شده کثرتگرایی انواع گوناگونی بیابد. ما در اینجا به مهمترین انواع کثرتگرایی که ارتباط به بحث ما دارد می‌پردازیم.

کثرتگرایی شناختی یکی از مهمترین انواع آن است و به این معناست که هیچ شناخت و معرفت مطلق و ثابتی موجود و قابل اثبات نیست. (نک: سربخشی، ۲۱۳-۲۱۴-۱۳۸۸) در تاریخ فلسفه نمونه‌های بسیاری از این نظریات وجود دارد، به طور مثال شکگرایی، نسبیگرایی و ... حتی دیدگاه کانت با تفکیک بین بود و نمود (نومن و فنومن) و دخالت ذهن و افزودن مقولات ذهنی بر آنچه از خارج وارد ذهن می‌شود، به منزله عاملی در غیریقینی شدن شناخت می‌شود. کثرت گرایی دینی نیز یکی از انواع کثرتگرایی است و پاسخی است برای چرایی کثرت در ادیان در جهان خارج و حقانیت و عدم حقانیت ادیان بیشتر است، آشنایی با این کثرت باعث شده است برخی از اندیشمندان به نظریه پردازی درباره رابطه با ادیان با یکدیگر پردازند و هرکدام دیدگاهی را در پیش گیرند. به خصوص مسأله نجات مهمترین دغدغه ای بوده که اندیشمندان را برآن داشته که به طرح مسأله کثرتگرایی پردازند و همینطور موجب شده در مقابل دیدگاه کثرت گرایی دو دیدگاه حصرگرایی و شمول گرایی طرح شود. حصرگرایی به این معناست که یکی از ادیان حق است و بقیه باطل می‌باشد و در نتیجه در مسأله نجات نیز آنها معتقدند پیروان دین حق به رستگاری خواهند رسید. شمول گرایی نیز با اینکه تبیینهای بیشتری دارد، در نگاه نخست به این معناست که اگرچه یک دین حق وجود دارد، ولی پیروان سایر ادیان نیز با داشتن برخی شرایط، ممکن است به سعادت و نجات دست یابند. (هیک، ۱۳۷۸: ۶۸)

جان هیک به گونه‌های بنیانگذار نظریه کثرتگرایی دینی است، او بر آن شد با طرح این موضوع، مشکل کثرتگرایان موجود در جهان و مسئله نجات را حل کند، او رویکردی را در تبیین کثرتگرایی دینی پیش نهاده است، به این ترتیب که معتقد است گوهر همه ادیان چیزی واحد است که در هر دین به تناسب فرهنگ آن دین با صدفی ویژه احاطه شده است. و بدین شکل ادیان متعدد پدید آمده است. از منظر او همه ادیانی که این گوهر را دارند هم حق و هم نجاتبخش هستند. البته در چپستی گوهر ادیان اختلاف بسیار است و هرکس چیزی را گوهر دین بیان کرده است. هیک را گوهر ادیان معرفی می‌کند «متحول کردن شخصیت انسانها از خودمحوری به خدامحوری» کثرت گرایی اخلاقی نیز گونه‌های دیگر از انواع کثرت گرایی است، که نوعی ناواقعگرایی در باورها و ارزش‌های اخلاقی است. بر پایه این نوع از کثرتگرایی، باورهای اخلاقی اموری واقعی و عینی نیست و تابع قرارداد، سلیقه یا احساس افراد تلقی می‌شود و چون ناظر به هیچ امر واقعی نیست پس قابل صدق و کذب نمی‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۴)

کثرتگرایی اخلاقی خود انواع گوناگونی دارد. به بیان دیگر، برخی از کثرتگرایان رویکردی اعتدالی به کثرتگرایی اخلاقی دارند و تنها به تحمل و مدارا با پیروان دیگر ایده آل‌های اخلاقی سفارش میکنند، اما برخی دیگر از کثرتگرایان، که می‌توان آنها را کثرتگرایان اخلاقی افراطی نامید، از پایه جزمیت در باورها و ارزش‌های اخلاقی را انکار، و نسبی انگاری مطلق را ترویج می‌کنند. این کثرت گرایی به جدیت در سودانگاری شخصی و عدم اغماض در منافع مادی می‌انجامد (بیات و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۴۵)

نقد و بررسی

در نقد دیدگاه شک گرایی باید گفت به دلیل آنکه شک گرایی ادوار مختلف تاریخی را گذرانده است و شکل‌های مختلفی داشته، نقد این دیدگاه بسیار مفصل است ولی به اجمال باید بگوئیم در اخلاق دینی امکان شناخت و تحقق آن بدیهی و بینیا از اثبات است ولی در شکگرایی که از مبانی هیچ شناخت یقینیای « اخلاق سکولار می‌باشد این امکان وجود ندارد و به گفته شکگرایان مطلق این ادعای شکگرایان متناقض می‌باشد زیرا از آنجا که خود این «نسبت به

عالم واقع امکان ندارد قضیه از نوع شناخت است، از یقینی بودن می‌افتد و همزمان امکان معرفت یقینی اثبات می‌شود (نک: سربخشی، ۱۷۵: ۱۳۸۸-۱۷۶)

در مورد دیدگاه نسبیّت گرایی، عادل ضاهر، یکی از نظریه پردازان سکولاریسم، با صراحت می‌پذیرد که اعتقاد به سکولاریسم به ناچار نوعی نسبیّت گرایی اخلاقی را در پی می‌آورد. گرچه وی کوشیده است پاسخی برای این نسبیّت پیدا کند، باید دانست پاسخش راه گریز مناسبی برای دوری از برخی معتقدند نتیجه منبع دانستن انسان برای ارزش‌ها: «نسبیّت گرایی در اخلاق نیست. او می‌گوید این است که ارزش‌ها بنیاد عینی خود را از دست بدهد و مسئله اختیار، در پایان محکوم هیچ معیار ثابتی نباشد. بنابراین ارزش‌ها پیرو اختیار انسان خواهد بود، نه جهت دهنده آن. به بیان دیگر، اختیار مولد ارزش‌ها می‌شود و فرایند خود اختیار مبتنی بر مبنایی عقلانی نخواهد بود. پس در صورت مرگ خداوند، انسان منبع تحریمات و ممنوعات می‌شود، و با این حال، تحریماتش مبنای عقلانی یا عینی نخواهد داشت. از این روی چیزی را که یک فرد تحریم می‌کند، ممکن است فردی دیگر منع نکند و اگر انسان منشأ تحریم باشد، هیچ مبنای ثابت و معیار اطمینانبخشی برای تمییز نهادن اموری که باید تحریم شوند یا مباح تلقی گردند، وجود نخواهد داشت (نک: ضاهر، ۲۱۹-۱۹۸۸: ۲۲۱) (همان)

در نقد نسبیّت گرایی باید بگوئیم ادعای نسبیّت‌گرایان مبنی بر اینکه هیچ شناخت مطلق وجود ندارد خود سر از اطلاق گرایی در می‌آورد و به عبارتی پارادوکسیکال است؛ در نتیجه خود را نقض می‌کند و با نقض این ادعا، وجود برخی از معارف مطلق اثبات می‌شود. همین مقدار کافی است تا امکان معرفت مطلق در اخلاق پذیرفته شود و آنگاه با نشان دادن برخی از گزاره‌های مطلق اخلاقی، نسبیّت‌گرایی به طور واقعی انکار خواهد شد. (نک: همان)

در مورد نسبیّت گرایی توصیفی و نقد آن باید گفت وجود اختلافات در میان اقوام و ملل مختلف نمی‌تواند وجود اتفاق نظر در موارد دیگر را نفی کند. و همین‌طور خود مردم شناسان و جامعه شناسان در مورد برخی ویژگی‌های مشترک فرهنگی و اخلاقی در میان اقوام مختلف، ثابت کرده اند اختلاف اساسی در باورهای اصلی اخلاقی، میان اقوام وجود ندارد و اختلاف‌های موجود به کاربرد این اصول کلی بازمی‌گردد و همچنین این کافی نیست که ثابت

کنیم احکام اخلاقی اصلی مردم مختلف اند؛ زیرا ممکن است این اختلافات همگی ناشی از تفاوتها و کاستی هایی باشد که در باورهای ناظر به واقع آنها و به بیان دیگر، در جهان بینی آنها وجود دارد. بنابراین اگر بتوان مردم این ملل مختلف را تعلیم داد و باورهای ناظر به واقع و جهان بینی آنها را مطابق آنچه که هست اصلاح کرد و به یک وحدت نظر رساند، می توان انتظار داشت در اصول اخلاقی نیز به وحدت نظر برسد (نک: فرانکنا، ۲۲۹-۲۳۰: ۱۳۸۳)

نسبیت گرایی فرا اخلاقی نیز مردود است؛ زیرا ادلهای که برای آن اقامه شده، هیچیک صحیح نیست. معمولاً برای اثبات نسبیتگرایی فرا اخلاقی از نسبیت گرایی عام در معرفت، نسبیتگرایی توصیفی غیرواقع گرایی استفاده می شود. و چون نسبیتگرایی در معرفت و نسبیتگرایی توصیفی صحیح نیستند پس نسبیت گرایی فرا اخلاقی نیز صحیح نیست (نک: سربخشی، ۱۳۸۸: ۱۸۷)

در نقد عقل گرایی باید واقعیت های تاریخی را مرور کنیم. آنچه موجب پیدایی این سنخ از عقلگرایی در فرهنگ غرب شده، چالش دیانت مسیح با آموزه های عقلانی بوده است. در قرون وسطی کلیسا در سایه الهیات جزمی، رمینه رشد و نمو عقل در عرصه های مختلف نظری را از بین برد. آموزه های تثلیث، گناه نخستین، تجسد و ... عقل را مقابل دین قرار داد (قدردان قراملکی، ۱۳۷۹: ۸) پولس حواری در رساله خود به کولسیان مینویسد «با خبر باشید که کسی شما را نرباید به فلسفه و مکر باطل» تروتولیان یکی از مسیحیان دوره های نخست می پرسد «آتن را با اورشلیم چه کار؟ مقصود وی از «آتن» فلسفه یونان و از اورشلیم «کلیسای مسیحی» است. (پترسون و دیگران، ۱۳۸۰: ۷۰) در نتیجه باید گفت دین فقط شامل دین مسیحیت نیست، و اگر دینراستین و آموزه های اسلام را به پیشگاه عقل ببریم خواهیم دید که هیچ تناقضی بین ارکان آن و عقل نیست. در مورد علمگرایی نکته های را که باید مدنظر داشت این است که آمپریسم و پوزیتیویسم از مبانی ویژه برخی از مکاتب اخلاقی سکولار است. و روشن است که این دو گرایش مبنا و پذیرفته همه مکاتب فکری غرب نیست. در نقد علمگرایی دو بعد مختلف را می توان مدنظر داشت: ۱/ بعد نظری ۲/ بعد عملی. در بعد نظری نقدهای فراوانی بر علمگرایی افراطی، به ویژه بر گرایش های آمپریستی و پوزیتیویستی آن وارد شده است. یکی از اشکالهای

مهم اصالت دادن به حس و تجربه و منحصر دانستن علم در علوم تجربی، بی اعتنایی به نارسایی‌های آن است. دانشمندان علوم تجربی خود اذعان دارند که دانش بشری و یافته‌های علمی بیشتر در حد فرضیه و نظریه است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۴۹) بیشترین توان علوم تجربی استفاده عملی و رفع مشکلات عملی است. اما اینکه نظریات ارائه شده تا چه حد مطابق با واقع است، جای سؤال است. این مسأله تا آنجا کانون توجه است که امروزه به جای اثبات‌پذیری، ابطال‌پذیری نظریه مقبول در فلسفه علم، مطرح شده است و می‌گویند تا زمانی که نشانه‌ای برخلاف نظریه‌ای نیافته ایم، آن پذیرفته خواهد بود و هرگاه شواهد ناقض آن آشکار شد، دیگر ابطال می‌شود و باید سراغ نظریه دیگر برویم (نک: لاکوست، ۱۳۸۴: ۹۰)

درباره بعد عملی علمگرایی، با اذعان به آثار مثبت و تأثیرات مهم علم و تجربه در پیشرفت صنعتی و اقتصادی، باید گفت همین پیشرفت و تکنولوژی به سبب دور شدن انسان از ابعاد معنوی مشکلات فراوانی را پدید آورده است. انسان عصر جدید به دلیل کوشش‌های فراوانی که برای تنظیم اخلاقیات بدون دین انجام داده است، به طور کامل با موفقیت همراه نبوده است (نک: سربخشی ۱۳۸۸: ۲۰۸)

این یک واقعیت بود که تا پیش از ظهور علم جدید، غایت‌انگاری بر اندیشه آدمی حاکم بوده است و او میکوشیده همه چیز را با اعتقاد به غایتی الهی توجیه کند، اما آنگاه که توجیه علی‌جانشین توجیه غایی شد و مفهوم ابزاروارگی به جای مفهوم فرجامگرایی نشست، ناخودآگاه اعتقاد به غایتی الهی نیز کنار رفت (نک: استیس، ۱۳۷۷: ۲۰۰) از طرفی اعتقاد به ارزش‌های اخلاقی بدون اعتقاد به هدفی الهی توجیه‌پذیر نیست؛ زیرا اخلاقیات مبنای زیرین خود را از دست میدهند و به چیزی ذهنی تبدیل می‌شوند و نسبی می‌شوند و از جهتی دیگر اصل موجبیت علی، اختیار آدمی را خدشه دار می‌کند، و روشن است با نفی اختیار جایی برای اخلاق باقی نمی‌ماند (نک: همان: ۲۰۳)

در نقد کثرت‌گرایی شناختی به این نکته باید توجه کرد که بدون شک‌گرایی و نسبی‌گرایی در شناخت نمی‌توان کثرت‌گرایی شناختی را توجیه کرد. و از آنجا که شک‌گرایی و نسبی‌گرایی در شناخت مردود است، کثرت‌گرایی معرفتی نیز مردود خواهد شد. و از طرف دیگر پذیرفتن

شک‌گرایی و نسبی‌گرایی پایه‌های خود کثرتگرایی معرفتی را فرومی‌ریزد؛ زیرا برپایه شک‌گرایی، این نظریه یقین‌آور نیست. (نک: سربخشی: ۱۳۸۸: ۲۱۵)

در مورد کثرتگرایی دینی با توجه به تبیین‌های مختلفی که از آن ارائه شده است می‌توان گفت موجب نفی اخلاق دینی شده است، زیرا اخلاق دینی دارای اصول، هنجارها و قواعد مطلق و ثابتی است که با تکیه بر باورهای اصلی دینی پشتیبانی می‌شوند و داعیه تأمین سعادت ابدی و اخروی انسان را دارد. پس می‌توان گفت تبیین هرمنوتیکی و همچنین تبیینی که وحی را تجربه دینی پیامبر تفسیر می‌کند و گزاره‌های دینی را حاصل چنین تجربه‌هایی میدانند و برخی دیگر از تبیین‌های مربوط به کثرتگرایی دینی، به ناچار نفی اخلاق دینی را در پی دارد. علت این مسأله آن است که بر پایه اینگونه تبیین‌ها، اساساً نمی‌توان شناختی یگانه و ثابت از دین به دست آورد و تنها آن را حق و مطابق با واقع دانست. روشن است نتیجه چنین برداشتی، نسبی شدن باورها و ارزش‌های اخلاقی خواهد بود. (همان: ۲۱۸).

ولی بر پایه تبیینی که جان هیک ارائه کرده است و برای دین گوهر و صدفی اثبات می‌کند، می‌توان اخلاق دینی را اثبات کرد. در مورد کثرت‌گرایی اخلاقی که خود یکی از گرایش‌های اخلاق سکولار است، مهمترین دلیل پلورالیستهای اخلاقی همان غیرواقعی بودن مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی است. به اعتقاد ایشان ارزش‌ها پیرو سلايق، احساسات یا قرارداد افراد، و البته نسبی است؛ بنابراین نمی‌توان در خوبی و بدی هیچکدام از آنها قضاوت کرد. که ما در بحث نسبی‌گرایی اخلاقی به نقدهای آن پرداختیم.

۲: مبانی هستی‌شناختی

در مورد مبانی هستی‌شناختی سکولاریسم باید پرسید نقطه عزیمت هستی‌شناسی در سکولاریسم چیست؟ در تفکر فلسفی غرب، نوعی گسستگی بین خدا و هستی مخلوق در نظر گرفته شده است. وقتی می‌گوئیم سکولاریسم، منظور منحصر کردن توجه به عالم زمانیت، یعنی به عالم ماده است. یعنی اسم زمان را می‌بریم، اما از ورای زمان به ماده و مادیات نظر داریم. پس سکولاریسم یعنی توجه را به این عالم معطوف کردن، سکولاریسم عبارتست از

توجه کردن به «این عالم گرایی» این عالم ماده و چشم برگرفتن از مراتب دیگر وجود؛ مراتبی که ورای این عالم قرار دارد و این چشم برگرفتن در دو جا تحقق پیدا می‌کند: یکی در اندیشه‌های ما و دیگری در انگیزه‌های ما سکولاریسم

در اندیشه یعنی انسان دانستی‌های خود را معطوف به عالم ماده کند. سکولاریسم در انگیزه یعنی انسان فقط برای همین حیات و برای همین معیشت دنیوی تلاش کند (نک: سروش و دیگران ۱۳۸۱: ۷۹) سکولاریسم در انگیزه یعنی وقتی ما می‌گوئیم دروغ‌گویی بد است، خیانت بد است، راست‌گویی خوب است، عقل ما می‌گوید خوب یا بد است حتی اگر پیامبران هم نیامده بودند عقلای عالم و حکما تشخیص می‌دادند. کشف پیامبران این بود که گفتند، اصلاً خدایی هست - و خدا را نوعاً پیامبران به مردم معرفی کرده‌اند. و ثانیاً گفتند که پسند و ناپسند خداوند با این نیک و بد عقلانی منطبق است. یعنی آنچه عقل آدمی می‌گوید خوب است، خداوند هم آن را دوست دارد؛ آنچه عقل می‌گوید بد است مغضوب خدا هم هست. مهمترین پیام پیامبران این بود که گفتند عقلتان را آزاد کنید (همان، ۸۰-۸۲) در نهایت عقل با مراد خداوند و نقش پیامبران انطباق دارد. مهمترین رسالت دین این است که آزاد باشید. اسیر عالم ماده نباشید.

سکولار شدن اندیشه یعنی اندیشیدن‌ها، فکر کردن‌ها، جبر گرفتن‌ها از این عالم، و داوری ما درباره حوادث، همه سکولار شده است. به این معنا که این جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم مستقل از جهان‌های دیگر و خودبسنده و بر پای خود ایستاده می‌بینیم، گویی که خود طبیعت در نگه داشتن خود، در گرداندن خود، در مدیریت خود، در تولید و ایجاد حوادث، در همه این‌ها خودکفاست و نیازی به بیرون از خود ندارد (همان، ۸۹) در حقیقت چون از نگاه انسان مدرن نمی‌توان نسبت به جهان ماواری ماده شناخت پیدا کرد نمی‌توان به آن موضعی گرفت و دین و وحی هم که درباره ماورا سخن می‌گویند، چون قابلیت حقیقت سنجی را ندارند، بهتر است اصلاً درباره آن سخنی نگویند (نک: سربخشی: ۱۳۸۸: ۲۲۲)

الف: نفی رابطه دنیا با دنیای ماوراء طبیعت

این مبنا از مبانی عام اخلاق سکولار است. طبق این مبنا سخن این است که انسان برای رسیدن

به سعادت نیازی به رویکرد اخروی ندارد؛ در نتیجه برای سامان دادن رفتارهای اخلاقی خود نیز، محتاج گزاره‌های ارائه شده از ماوراء طبیعت نیست. بر پایه این دیدگاه، با اینکه وجود عالم ماوراء ماده به طور عام و وجود خدا به طور خاص انکار نمی‌شود و بلکه حتی خالقیت او نسبت به عالم ماده پذیرفته است، ادعا می‌شود که نظام حاکم بر دنیا نظامی خودبسنده و گسسته از ماورا و خداوند است. گویا جهان همانند ساعت دقیقی است که ساعتساز جهان آن را به کار انداخته است (همان) والتر ترنس استیس نویسنده کتاب "دین و نگرش نوین" معتقد است علم نیوتنی بود که اول بار با عقب راندن خدا به زمانی در آغاز آفرینش، سرچشمه‌های یک دین زنده را به کلی خشکاند. بر پایه این علم، خدا موجودی بود که جهان را آفرید و با انجام این کار قوانین طبیعی را نیز وضع کرد تا جهان به وسیله آنها اداره شود. از این روی، خدا علت نخستین جهان بود، اما پس از اینکه یک بار جهان را آفرید، قوانین طبیعی که او آنها را نیز آفریده بود، مسئولیت اداره کردن آن را بر عهده گرفتند. خدا پس از آفرینش اولیه دست به کار دیگری نزد، خدا تنها از این حیث با یک مکانیسین انسانی تفاوت میکرد که او ماشین دائم حرکتی را اختراع کرده بود که به تنهایی و بدون دخالت از جانب او برای همیشه به کار خود ادامه میداد. خلاصه آنکه خدای علم نیوتنی خدایی بعید و قدیم بود و در آغاز همه چیزها قرار داشت. اما از حوادث فعلی روزمره ما دور بود. چنین تصویری از خدا برای دین مرگ آور بود (نک: استیس، ۱۴۵-۱۴۴: ۱۳۷۷)

ماتریالیسم Materialism

ماده گرایی یا همان ماتریالیسم یکی از دیدگاه‌هایی است که مخالف اخلاق دینی است، به رغم وجود شمار فراوانی از ماتریالیست‌هایی که هنجارها و ارزش‌های اخلاقی را پذیرفته‌اند و حتی برخی از ایشان به شدت به این هنجارها پایبند بوده‌اند، می‌توان گفت چون ارزش‌های اخلاقی به طور منطقی و عملی وابسته به تعالیم دینی است. به ناچار ماتریالیسم را باید انکارکننده اخلاق دینی بدانیم. (سربخشی، ۱۳۸۸: ۲۳۵-۲۳۶). لوکرتیوس فیلسوف و شاعر رومی در کتابی تحت عنوان "De Rerum Natura" فلسفه‌ی کاملاً مادی مطرح ساخت و بر پایه آن

ادعا کرد در جهان هستی، چیزی جز اتم و خلاء وجود ندارد؛ در عین حال او ایده‌آلهای اخلاقی در خور توجهی در روش زندگی خود برگزیده بود همچنین آنارشیست روسی، پیترو کروپاتکین (۱۹۲۱-۱۸۴۲) را می‌توان مثال زد که یک زندگی سرشار از فداکاری و ایثار داشت و کتاب مهمی نیز در زمینه اخلاق نوشت که به چند زبان دنیا ترجمه شد، اما در عین حال دارای دیدگاه ماده‌گرایانه بود. همچنین ایده‌آلهای اخلاقی در ذهن کسانی همچون نیچه و مارکس هم وجود داشته است، با اینکه ایشان از نظریه پردازان ماتریالیسم به شمار می‌روند، ولی هنجارها و ارزش‌های اخلاقی را پذیرفته‌اند (همان).

بدیهی است هر انسانی با هر رویکرد و جهانبینی ویژه‌ای که داشته باشد، به ناچار در میدان عمل و زندگی خود اصول و قواعدی را بر رفتار اختیاری خود و دیگران حاکم خواهد ساخت؛ به طور مثال منحصر ساختن واقعیت به امور مادی و محسوس، پیامدهای اخلاقی ویژه دارد. جایگاه بنیادین ادراک حسی در دیدگاه ماده‌گرایانه موجب می‌شود که همه ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی پیرو لذت دایم انسان دانسته شوند. (نک: بیات و دیگران، ۱۳۸۱: ۴۸۳)

بسیاری از ماده‌گرایان اصول و ارزش‌های اخلاقی را پذیرفته بودند ولی اینکه آیا تا چه حد به این اصول پایبند بوده‌اند و چطور برای دیگران توجیه می‌کردند موجب سؤال است.

نقد و بررسی

همواره در تفکر فلسفی غرب، نوعی گسستگی بین خدا و هستی مخلوق در نظر گرفته شده است این گسستگی را حتی در فلسفه اسلامی نیز، البته به صورتی کمرنگتر، در حکمت مشاء توسط ملاصدرا «عین الربطی معلول نسبت به علت هستی‌بخش» می‌توان دید. اما پس از طرح مسئله توسط شیخ اشراق، این رابطه به گونهای متقن تبیین شد. بر پایه این تبیین «اضافه اشراقیه» و مسئله معلول هیچ استقلال از خود ندارد تا بتواند پس از آفرینش اولیه، بدون تکیه بر خداوند به وجود خود ادامه دهد. البته مشائیان نیز با مطرح ساختن احتیاج معلوم به علت در بقاء، این رابطه را پس از خلقت اولیه، گسسته نمی‌دانستند؛ اما اضافه اشراقی شیخ اشراق و نظریه ملاصدرا مسئله را تبیین و حل کرد. (نک: سربخشی، ۱۳۸۸: ۲۳۴)

نقدی که بر نگرش ماده‌گرایی وارد می‌شود این است که با اثبات یک چیز غیرمادی پایه این نظریه متزلزل می‌شود؛ زیرا برای نفی یک استدلال، اثبات یک مورد خلاف کافی است. مسئله نفس و من انسانی یکی از مواردی است که به روشنی می‌تواند عدم انحصار امور و اشیاء را در مادیات به اثبات برساند. به وضوح هر انسانی با علم حضوری، خود، وحدت و بساطت خود را ادراک می‌کند و بدون فرض نفس غیرمادی نمی‌توان این چیز وحدت‌بخش را به خوبی توجیه کرد (همان: ۲۳۷).

۳: مبانی انسان‌شناسی

الف: اومانیزم

برای بررسی دیدگاه اومانیزم ابتدا باید بازگشتی به دوره قرون وسطی و حاکمیت کلیسا داشته باشیم. همانطور که در تاریخ فلسفه آمده است در یونان و روم باستان، انسان و استعدادهاى نهفته او ارزش واقعی داشت و مردم به پرورش استعدادهاى انسانی اهمیت میدادند. اما فرهنگ دینی مسیحیت، در قرون وسطی آن تفکر را از بین برد و انسان موجودی دانسته شد که از ازل گناهکار است و همانگونه به دنیا می‌آید؛ اومانیزتها که بعد از قرون وسطی در دوره روشنگری کوشیدند با زنده کردن علمی که از دید ایشان موجب پیشرفت جایگاه آدمی در دوران باستان بوده است، ارزش والای او را دوباره زنده کنند. از نظر اومانیزتها علمی همچون علوم ریاضی، منطق، شعر، تاریخ، اخلاق و سیاست چنین جایگاهی داشت (نک: رجبی، ۱۳۸۱: ۴۲-۴۵)

اومانیزم یا انسان‌گرایی از مبانی عام اخلاق سکولار است و اومانیزم را می‌توان اینگونه تعریف کرد: هر نوع فلسفه‌ای که منزلت ویژه‌ای برای انسان و استعدادها و تواناییهای او قائل است و او را جوهر: «مقیاس و محور همه چیز قرار می‌دهد، تونی دیویس به نقل از سیموندز در اینباره می‌گوید اومانیزم، دریافت تازه و مهمی از شأن انسان به عنوان موجودی معقول و جدا از مقدرات الهیاتی است، و دریافت عمیقتر این مطلب که تنها ادبیات کلاسیک ماهیت بشر را در آزادی کامل فکری و اخلاقی نشان داده است. اومانیزم تا اندازه‌های واکنش در مقابل استبداد کلیسایی و تا اندازه‌های تلاش به منظور یافتن نقطه وحدت برای کلیه افکار و کردار

انسان در چارچوب ذهنی است که به آگاهی از قوه فائقة خود رجوع می‌کند (دیویس، ۱۳۷۸: ۳۱) به طور خلاصه ویژگی‌های دین مسیحی و نظام حاکم بر کلیسا موجب شد انسان غربی احساس کند در صورت پایبندی به اعتقادات مسیحی، جایگاه مطلوب فرد را نمی‌یابد و هرگز نمی‌تواند به جایگاه واقعی خود دست یابد.

در آغاز برخی از روشنفکران ایتالیا اصطلاح اومانیزم را برای نامیدن درس‌هایی که در دبیرستان و دانشگاه‌ها در بردارنده برنامه مطالعه زبان یونانی، لاتین باستان، تاریخ و فرهنگ مردم این دو زبان می‌شد، به کار می‌بردند. ایشان در قالب این برنامه درسی، نوعی رنسانس و تولد دوباره تمدن یونانی- رومی و ارزش‌های موجود در آن را ترویج می‌کردند. به بیان دیگر، مفهومی که این اصطلاح تداعی می‌کرد گونهای بازگشت به نگرشهای اومانستی یونان باستان و روم بود. پس از ایتالیا، کشورهای آلمان، انگلستان، فرانسه و دیگر کشورهای اروپایی نیز این مفهوم را گسترش دادند (نک، سربخشی: ۱۳۸۸: ۱۲۴)

دکارت یکی از مهمترین و برجسته ترین فیلسوفانی است که با طرح شیوه فکری خود موجب پیدایی و تقویت اومانیزم شد. با طرح شیوه تفکر فرد (شک دستوری) و اصل قرار دادن انسان و اندیشه‌اش و تابع قرار دادن دیگر معرفت‌ها ذیل این موضوع، پایه‌گذار فلسفه انسان‌گرایانه شد. جمله معروف او «من می‌اندیشم پس هستم» در گسترش اومانیزم موثر بود. (همان)

ب: حق گرایی در مقابل تکلیف‌گرایی

یکی دیگر از ویژگی‌های مهم نگرش سکولاریستی، مسئله حق‌گرایی در برابر تکلیف‌گرایی است. در جهان گذشته مریبان جامعه، اعم از پیامبران یا مریبان لائیک و سکولار، بیش از هر چیز آدمیان را نسبت به تکالیفشان هوشیار می‌کردند. این سخن بدان معنی نیست که حقوقی در میان نبود؛ اما حقوق آدمیان از دل تکالیف آنها بیرون می‌آمد. انسان گذشته در اصل و ابتدا خود را مکلف تعریف می‌کرد و نخست به دنبال تکالیف خود میرفت؛ آنگاه در کنار و در قبال تکالیف پاره‌های حقوق نیز سر برمی‌آورد. علم فقه، و به طور کلی شریعت‌هایی که پیامبران آورده بودند، و حتی

علم حقوقی که گذشتگان وضع کرده‌اند، در درجه اول سخن از تکالیف آدمیان می‌گوید. علوم گذشتگان تکلیف محور بود. اما در عصر جدید و در دوره روشنگری انسان در درجه اول حقوق خود را جست و جو می‌کند. حقوق بشر نتیجه نظریات فیلسوفان دوره جدید است. یکی از ثمرات حقوق بشر، سودانگاری است (نک: سروش و دیگران، ۱۳۸۱: ۵۴-۵۵)

به طور کلی انسان عصر جدید با این ویژگی‌ها مشخص می‌شود: منتقد و معترض (در برابر انسان آرام و منقاد سنتی)، طالب تغییر جهان (نه فقط طالب تفسیر جهان)، طالب انقلاب (نه فقط اصلاح)، فعال (نه منفعل)، قانع به شک و دغدغه (نه طالب یقین)، طالب وضوح و سببانی (نه حیرت و راز) طالب بطر و طرب (نه اندوه و فراق) در یاد زندگی (نه یاد مرگ)، طالب حقوق (نه فقط تکلیف)، صاحب هنر مبدعانه (نه فقط تقلید از طبیعت)، متوجه به بیرون (نه فقط درون)، محب دنیا (نه تارک دنیا) متصرف در دنیا و واجد اخلاق در خور آن (نه فقط متمتع از دنیا)، به کار گیرنده عقل برای نقد (نه فقط فهم) و غافل بودن از بندگی و غافل از مصنوع بودن خویش (کاجی، ۱۳۸۴: ۱۳۲).

طالب حق بودن نه تکلیف، یکی از ویژگی‌های مهم انسان عصر جدید است. بازتاب چنین دیدگاهی در عرصه اخلاق این است که انسان مدرن اخلاقیات را تا زمانی میپذیرد که حق او را استیفا کند و گرنه آنها را انکار می‌کند و حتی ضد اخلاقی میدانند به بیان دیگر، چنین رویکردی موجب می‌شود در مسائل اخلاقی، آنچه برای آدمی مهم می‌نماید همان سود دنیوی و لذت‌های عادی باشد (نک: همان: ۱۳۲)

ج: فردگرایی (Individualism)

فردگرایی نیز یکی از گرایشهای اومانیستی است که در آن اومانیسم به صورت فردگرایی یا اصالت فرد ظهور یافته است. فردگرایی را باید یکی از مبانی اخلاق سکولار بدانیم زیرا تعدادی از سکولارها بدان معتقدند. و تعدادی از آنها جامعه‌گرا هستند، ولی فردگرایی نفوذ و گسترش بیشتری داشته است. به طور کلی فردگرایی دیدگاهی است که در آن علائق، امیال و منافع فرد معیار همه چیز به حساب می‌آید و عقل و خرد شخصی، رکن اساسی و مستقل کمال

و نیکبختی او به شمار میرود. بر اساس این دیدگاه فرد بسیار واقعی‌تر و بنیادی‌تر از جامعه و نهادها و ساختارهای اجتماعی است و ارزش اخلاقی و حقوقی بالاتری نسبت به جامعه دارد. به همین جهت امیال، اهداف و کامیابی‌های

فرد از هر لحاظ مقدم بر مصالح جامعه دانسته می‌شود و به طور خلاصه خواست و اراده فرد بر مصالح اجتماعی مقدم دانسته می‌شود (نک: آربلاستر: ۱۳۶۷: ۱۹-۲۰)

واژه فردگرایی را نخستین بار آلکسی دوتوکویل (-1808) (Alexis de Tocqueville) (1859) جامعه‌شناس فرانسوی به کار برد. او این واژه را در توصیف جامعه آمریکایی به کار برد، جامعه آمریکایی با این ویژگی که دموکراسی پیوندهای سنتی موجود در بین مردم را گسسته، و سازمان جدیدی ایجاد کرده، از دیگر جوامع، به ویژه جوامع سنتی متمایز می‌شود. از نگاه دوتوکویل فردگرایی ویژگی مهم اینگونه جوامع است و پیوند نزدیکی با دموکراسی و لیبرالیسم دارد (نک، سربخشی: ۱۳۸۸: ۲۵۲)

دکارت را می‌توان عامل اصلی فردگرایی در حوزه فلسفه و علم دانست. او نقطه عزیمت در شناخت را با طرح استدلال کوجیتو بر شناخت فردی قرار داده است. بنابراین تجربه و اندیشه فرد، معیار شناخت و ارزشگذاری علوم می‌شود و در نتیجه گزاره‌های علمی و فلسفی ارزش تخصصی یافته، کلیت و عمومیت خود را از دست می‌دهد. به بیان دیگر، نظریات علمی و فلسفی چون از اندیشه شخصی ناشی شده است، تنها برای خود شخص ارزش دارد و دیگران نیز خود دارای گزاره‌ها و نظریات علمی و فلسفی شخصی ویژه خود خواهد بود. (نک: آربلاستر، ۳۲-۳۳: ۱۳۶۷ و ۱۹۰-۱۹۳)

چنین نگرشی راه را به روی نسبی‌گرایی و شکاکیت فلسفی باز می‌کند، گرچه دکارت با پایه‌گذاری شک دستوری قصد داشت شک موتنتی را منتفی سازد و پایه‌های شناخت یقینی را ایجاد کند، ولی خود یکی از موجبات گسترش شکاکیت در غرب شد. و حتی این شکاکیت در حوزه دین و مذهب و اخلاق وارد شد

به طور مثال در حوزه دین جنبش اصلاح دینی (Reformation) را خاستگاه و تجلی‌گاه فردگرایی در دین بیان کرده‌اند. با آغاز این جنبش، گرایش فردگرایانه در تعیین معیار تشخیص

خوب و بد و تفسیر متون مذهبی گسترش یافت؛ مسئله ارتباط انسان با خدا فردی شد و واسطه بودن کلیسا و ارباب کلیسا بین انسان و خدا نفی شد. در ارتباط با جنبش اصلاح دینی پروتستان‌نیم نقشی اساسی داشت (نک: بیات و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۹۸)

و همینطور در حوزه اخلاق و ارزش‌های اخلاقی نیز فردگرایی تأثیر فوق العاده‌ای داشت. بدین ترتیب در حوزه اخلاق می‌بینیم که ارزش‌ها به خرد و تجربه، شناخت فردی دلبخواه او وابسته است. بنابراین خدا و باورهای مذهبی هم از این قاعده مستثنی نیستند و این انسان است که تصمیم می‌گیرد چه ارزش‌ها و هنجارهایی را برگزیند. چنین رویکردی موجب می‌شود، لذت و رنج فردی، مبدأ تصمیم‌گیری شخص شود. پس می‌بینیم اخلاق کاملاً نسبی می‌شود.

د: لیبرالیسم (Liberalism)

واژه‌های لیبرالیسم و لیبرال از واژه لاتین Liberteh مشتق شده‌اند. در زبان انگلیسی Liberteh به معنای آزادی است. البته در این زبان واژه Freedom نیز در این معنا به کار برده می‌شود، اما برخی واژه اول را در آزادی مربوط به حوزه‌های اجتماعی و دومی را در حوزه‌های فلسفی و برابر با اختیار به کار برده‌اند (نک: همان: ۴۵۱)

ارائه تعریفی روشن از لیبرالیسم بسیار مشکل است، زیرا به گفته بسیاری از نظریه پردازان و پژوهشگران لیبرالیسم را نباید در قالب عباراتی مجرد و ثابت و تغییرناپذیر تعریف کرد بلکه لیبرالیسم حرکت تاریخی مشخصی از اندیشه‌ها در دوران مدرن است و با جریان رنسانس ارتباطی عمیق دارد.

ریشه‌های کهن این اندیشه به تاریخ باستان برمیگردد. در دولت شهرهای یونان مسئله آزادی یکی از مهمترین امتیازات شهروندی بوده است و شهروندان از آزادی‌های گسترده‌ای برخوردار بوده‌اند.

برخی گفته‌اند سقراط، یکی از لیبرال‌های برجسته عهد باستان است؛ چرا که در راه آزادی اندیشه به شهادت رسید. (نک: آربلاستر: ۱۳۶۷: ۱۵)

به اعتقاد آنتونی آربلاستر هسته متافیزیکی و هستی‌شناختی لیبرالیسم، فردگرایی است و به

همین دلیل لیبرال‌ها نسبت به مسئله آزادی، مدارا، حقوق فردی، تعهدی در خور توجه از خود نشان می‌دهند (نک: همان: ۱۹)

لیبرالیسم داعیه دار رهایی از سه نوع استبداد و خودکامگی است. رهایی از استبداد کلیسا، سلطنت و فئودالها. ما سه نوع لیبرالیسم داریم، لیبرالیسم سیاسی، اقتصادی و شناختی که از پرداخت به نوع اقتصادی و سیاسی آن صرف‌نظر می‌کنیم و به لیبرالیسم شناختی می‌پردازیم که در حوزه اخلاق نیز تأثیرگذار بوده است. در لیبرالیسم شناختی گرایش به رهایی از جزمها، خرافه‌ها و استبداد کلیسایی است. بر این اساس در یک جامعه لیبرال هیچ چیز مقدس و بالاتر از پرسش و امتحان وجود ندارد و یک انسان لیبرال حق دارد همه چیز را نقد کند، برخلاف جامعه دینی که در بعضی حوزه‌ها مجاز به آزمون و امتحان نیستیم (نک: سربخشی: ۳۸۸: ۲۵۸)

مهمترین بعد لیبرالیسم شناختی نفی اخلاق دینی است، توجه به انسان و توصیه به اینکه انسان جرأت داشته باشد غیرانحصاری دانستن فهم حقیقت، رهایی از قید مقدسات، توجه به جایز الخطا بودن انسان، مجاز دانستن آزمون و خطا در همه امور، واقع‌نگری، فردگرایی، انسانگرایی و حتی توجه به حق طبیعی از مؤلفه‌های اصلی لیبرالیسم شناختی است (نک: کاجی: ۸۸-۸۹: ۱۳۸۴)

بر پایه لیبرالیسم اخلاقی هیچیک از اشکال قدرت سنتی یا نهادی، خواه دنیوی یا دینی، حق ندارد به وضع قوانین و هنجارهای اخلاقی بپردازد. این خود فرد است که باید ارزش‌های خود را برگزیند و اخلاقی ویژه خویش را پی افکند. از دیدگاه اخلاق لیبرال هیچ ارتباطی بین واقعیتها و ارزش‌ها برقرار نیست شکافی عمیق بین ایندو وجود دارد، و هیچ منطقی نمی‌تواند این شکاف را پر کند (نک: آربلاستر: ۱۳۶۷: ۲۵)

نقد و بررسی

در نقد اومانیزم جنبه‌های مختلفی را می‌توان مدنظر داشت. یک جنبه، بررسی عوامل پیدایی اومانیزم، یعنی همان ویژگی‌های دین مسیحی و نظام‌های حاکم بر کلیساست. مقایسه‌ای هرچند اجمالی نشان می‌دهد دین اسلام با اثبات کرامت حقیقی برای انسان و برشمردن مقام خلیفه‌اللهی برای او جایگاه بسیار والا و ارزشمندی برای آدمی در نظر می‌گیرد. از طرفی توجه

به علایق و نیازهای مادی و اصالت دادن به آنها، فروکاستن آدمی در حد یک حیوان است. و دیگر ابعاد وجودی انسان را به فراموشی میسپارد (نک: جوادی آملی: ۵۴: ۱۳۸۱)

در مورد مسأله حق‌گرایی در برابر تکلیف‌گرایی، بنا بر اصالت انسان و محور قرار دادن خواسته‌ای او دیگر نمی‌توان سخنی از تکلیف گفت. اگر ما انسان را اصل قرار دهیم دیگر نمی‌توانیم از تکلیف انسانی سخن بگوئیم. و وقتی فقط به حقوق انسانی بپردازیم ناگزیر به فردگرایی می‌رسیم. با ورود فردگرایی به حوزه دین و فلسفه، شناخت انسانی نسبی خواهد شد. و همین‌طور دیدگاه جامعه‌گرایی نقدی اساسی بر دیدگاه فردگرایی است زیرا اگر فردگرایی برای انسان کافی بود هیچگاه جامعه‌گرایی پدید نمی‌آمد. دیدگاه جامعه‌گرایی را دورکیم جامعه‌شناس فرانسوی مطرح کرد. او معتقد بود اخلاق فردی انتزاعی بیش نیست و همچنین حق قانونگذاری اخلاقی با جامعه است، اخلاق در هر درجه از تکاملش هیچگاه جز در جامعه وجود نداشته است و تغییرات آن همواره تابعی است از تغییرات شرایط اجتماعی، بر این پایه در نظر گرفتن کیفیت اخلاق بدون وجود جوامع در حکم خروج از دایره واقعیات و ورود به قلمرو فرضیه‌های بیپایه و تخیلات نیازمندی است. ولی این دیدگاه نیز همانند فردگرایی نسبی است، زیرا جامعه‌گرایی نیز پایه ارزشمندی را امری ثابت نمیداند. به این دلیل که ارزش‌های اخلاقی در جوامع مختلف متفاوت است. در مورد لیبرالیسم شناختی و اخلاقی نیز مسأله به همین صورت می‌باشد، یعنی مستلزم گسترش گونه‌ای نسبت‌گرایی در امور اخلاقی است و همه نقدهایی که بر اینگونه نسبت‌گرایی وارد شد بر لیبرالیسم هم وارد است. (نک: سربخشی، ۱۳۸۸: ۲۶۱)

نتیجه

۱. اخلاق سکولار و میزان سازگاری درونی آن

اخلاق سکولار به عنوان یک گرایش عام که همه مکاتب اخلاقی غیردینی را دربرمیگیرد، همان‌طور که گذشت دارای دو سطح از مبانی است. یک سطح از این مبانی، اصول حاکم بر همه گرایشهای اخلاق سکولار شمرده می‌شود. که حتی می‌توان این مبانی را در حقیقت مبانی خود سکولاریسم، به منزله نظریه‌های درباره زندگی (فلسفه زندگی) به شمار آورد که در

گرایش‌های اخلاقی سکولار نیز حضور دارد. به عنوان مثال راسیونالیسم به طور عام، یکی از این مبانی است که ریشه شکل‌گیری سکولاریسم، و عهدهدار توجیه منطقی آن است. سطح دیگر این مبانی اصول حاکم بر بعضی از گرایش‌های اخلاق سکولار است، یعنی هر کدام از گرایش‌های اخلاق سکولار هم دارای مبانی عام با یکدیگر هستند و هم دارای مبانی خاص خودشان هستند، که حتی ممکن است برخی از این مبانی در مقابل یکدیگر باشند. مثلاً مکاتب اخلاقی لیبرالیستی و سوسیالیستی دو مکتب اخلاقی سکولار است که هر کدام بر پایه مبانی ویژه‌ای که در رویکرد خود نسبت به فرد و جامعه دارد،

شیوه‌های ویژه‌ای از رفتار اخلاقی را توصیه می‌کند. حتی مفهوم عدالت در نزد هر کدام معنای ویژه‌ای دارد. لیبرالیسم با تکیه بر آزادی فردی و اصالت دادن به فرد، اصولی را سفارش می‌کند که سوسیالیسم در بسیاری موارد با آن مخالف است. به طور مثال از نگاه مکتب سوسیالیسم جامعه بر فرد اولویت داشته و حقوق جامعه بر حقوق فرد اولویت دارد و دقیقاً مخالف لیبرالیسم قرار دارد.

برخلاف سازگاری و اتحادی که در قواعد و گزاره‌های اخلاقی ادیان توحیدی به خصوص اسلام دیده می‌شود، و به آن خواهیم پرداخت در میان گرایش‌های مختلف اخلاق سکولار وجود ندارد و گاه این اختلاف در میان مکاتب اخلاقی سکولار تا حد تقابل پیش می‌رود(نک: سربخشی، ۱۳۸۸:۱۶۷)

در نتیجه نفی دین و مرجعیت دینی و تکیه بر خرد انسانی و دانش تجربی عنصری است که در همه مکاتب اخلاقی سکولار حضور دارد. و تمام مکاتب اخلاقی سکولار در این زمینه و تقریباً در تمامی مبانی هستیشناختی و انسانشناختی - البته اگر مکاتب سوسیالیستی را فقط در این زمینه که جامعه را بر فرد مقدم میدانند مستثنی کنیم - مشترک هستند

ولی در مبانی معرفت‌شناختی، همه مکاتب اخلاقی سکولار که در عقلگرایی مشترک هستند اینطور نیست که نسبت‌گرا و شک‌گرا باشند. برای مثال کانت بر پایه دیدگاه ویژه وظیفه‌گرایانه اش احکام اخلاقی را مطلق میدانند و همینطور به هیچوجه شک‌گرا نیست.

چنانکه گفتیم کانت حتی وجود خدا را در اخلاق انکار نمی‌کند و تحقق خیر برین را وابسته

به وجود خدا میبیند، قانون اخلاقی از طریق مفهوم خیر برین، به مثابه مقصود و غایت نهایی عقل عملی، به دین، یعنی به شناخت همه تکالیف به عنوان احکام الهی منجر می‌شود، اما نه به عنوان ضامن اجرا، زیرا فقط از طریق سازگاری با این اراده است که می‌توان به رسیدن به خیر برین امید داشت (نک، کانت: ۴۲۵-۴۲۶: ۱۳۸۸)

دیدگاه نتیجه‌گرایی نیز هیچگاه نمیخواهد وجود خدا را در اخلاق انکار کند. چنانچه جان استوارت میل، این تصور را که سودگرایان، طرفدار «یک آیین بدون خدا» هستند را به باد انتقاد میگیرد و جرمی بنام نیز می‌گوید کسانی که به فرامین الهی گردن مینهند به دنبال سعادت فردی هستند (میل، ۱۳۸۸: ۸۱)

علمای اخلاق دینی معمولاً از چنین تبیین‌هایی به سود اخلاق دینی استفاده کرده‌اند و به دفاع از دیدگاه خود پرداخته‌اند.

۲. اخلاق دینی و میزان سازگاری درونی آن و تفاوت‌های آن با اخلاق سکولار

۱. اگر بخواهیم بازنگری نسبت به اخلاق دینی داشته باشیم و دیدگاه امر الهی را بررسی کنیم. و معنای امر اخلاقی را در اراده الهی جستجو کنیم متوجه میشویم که نظریه امر الهی به طور کلی در تاریخ فلسفه غرب چیزی بیش از ارتباط اراده و امر خدا با فهم انسانها نمی‌گوید. کتاب مقدس، مراجع دینی نظیر کلیسا یا وجدان آدمی می‌توانند اراده خداوند را برای انسان آشکار کنند، ولی اگر شناخت اوامر و نواهی خداوند به همین شکل و ساده بود چطور می‌توان پاسخ این سؤال را داد که آیا اختلاف باورهای اخلاقی بین پیروان سنتهای دینی قابل توجیه است؟، این اختلاف‌ها نشان می‌دهد امر الهی نمی‌تواند به معرفتشناسی اخلاقی وابسته باشد. و همچنین اطاعت از هر مرجعیتی نیز در ابتدا نیازمند دلیل اخلاقی پیشین برای آن اطاعت است، پس وجود خدا ناباورانی که زندگی مقید به اصول اخلاقی دارند، برای مدافع نظریه امر الهی غیرقابل توجیه است (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۳۹۸) (خداپرست: ۱۳۸۸: ۱۰۴)

۲. مطابق نظریه امر الهی، امر الهی علتی برای خوبی یک فعل است یا به عبارتی دیگر «خوب» به معنای «امر الهی» است. اگر این نظریه پذیرفته شود گزاره ای مانند «الف خوب

است» در واقع به این معناست که «الف امر الهی» یعنی الف وابستگی معناشناختی و وجودشناختی به امر الهی دارد، یعنی خدا به خوبی امر می‌کند(همان). یعنی من هرآنچه خدا بخواهد را انجام دهم، ولی متدینان معتقدند چون خدا خیر مطلق است از او پیروی میکنند، پس نظریه امر الهی با دیدگاه متدینان ناسازگار است. چون بر طبق نظریه امر الهی هرآنچه خدا امر می‌کند را باید انجام دهیم. پس این نظریه نمی‌تواند اطاعت از امر خداوند را توجیه کند. اگر بخواهیم اخلاق دینی را به وسیله نظریه امر الهی توجیه کنیم میبینیم نظریه امر الهی با مشکلات زیادی مواجه می‌شود. ولی نظریه امر الهی یکی از نظریات مهم اخلاق دینی است. همانطور که گفتیم آدامز نظریه امر الهی را با شرطی میپذیرد و شرط او پذیرش وجود پیشین برخی مفاهیم اخلاقی در وجود خداوند است. بر همین اساس، از دیدگاه او، در شناخت خداوند باید دانست که خدا خیر فرجامین، عادل، مهربان و عاشق انسانهاست، و چون خدا خیر مطلق است پس این خیربودن او در اوامر او مؤثر است، ولی پافشاری آدامز بر نظریه امر الهی و دفاع او از قدرت مطلق خداوند باعث می‌شود به این نیز معتقد باشد که خدا بر سر هم فرمان می‌دهد. و اینجاست که انتقاد بر او وارد می‌شود و کی نیلسن فیلسوف دین به اصلاح نظریه او می‌پردازد او می‌گوید صورتبندی آدامز نمی‌تواند اخلاق دینی را اثبات کند، و هنگامی می‌توان خیر بودن خدا را واقعی دانست که از پیش در ذهن خود معنایی از خیر داشته باشیم. به دیگر سخن، اخلاق نه ساخته انسان است نه قائم به وجود خداوند بلکه اخلاق، منطقی آفاقی و مستقل از الهیات دارد، اما می‌تواند به وسیله‌ی انسان شناخته شود(نک پترسون و دیگران، ۴۶۶-۴۵۰: ۱۳۸۸) همانطور که دیدیم به دلیل نقصهایی که در دین مسیحیت وجود داشت و نظریه امر الهی در غرب، اخلاق دینی دچار چالشهای زیادی شد(همانطور که قبلاً گفتیم نزاع اشاعره و معتزله در نظریه امر الهی بر سر اوصاف خداوند بود).

در واقع در دفاع از اخلاق دینی می‌توانیم بگوئیم خداوند مؤید و پشتیبان اخلاق است. او با خلق این جهان به صورت تکوینی زمینه آفاقی شدن مفاهیم و قواعد اخلاقی را ایجاد کرده است.(نک: برگ، ۱۳۶۷: ۳۳۷)

متدینان به دلیل آنکه دغدغه زندگی اخلاقی دارند، همواره یک ناظر متعالی را که آگاه و

داور است و مرجع همیشگی بصیرت اخلاقی است، در زندگی خود قرار میدهند و همین نقش خداوند باعث می‌شود زندگی متدینان و معتقدان به اخلاق دینی دارای نظم و ثبات شود. توصیه در بندگی و پرستش، به معنای اطاعت کردن از دستورات خداوند است و جنبه سلبی بندگی یعنی نفی پرستش غیرخدا و نفی اطاعت از دستورات غیرخداوند می‌باشد. هدایت اخلاقی خداوند از این حقیقت سرچشمه می‌گیرد که او ناظر اعمال ماست و طلب هدایت اخلاقی از خداوند هم معنایی به جز رجوع به او در مقام تشخیص حکم اخلاقی ندارد. اینکه خداوند صلاحیت حکم و داوری دارد، به خاطر این است که تنها اوست که ناظر بر اعمال ما به شمار می‌رود، نه به خاطر اینکه او از نظر تکوینی خالق و مالک جهان هستی است. در مورد بندگی خداوند انتقادی که اخلاق سکولار بر اخلاق دینی وارد کرده است این است که این اخلاق نوعی از خودبیگانگی را ترویج می‌کند. در این مورد باید گفت بندگی خداوند نه تنها باعث از خودبیگانگی نمی‌شود، بلکه برعکس باعث یادآوری خود الهی و خود انسانی انسان و ارتقای مکانت او به سمت خداست. از این جهت خود حقیقی انسان با خدای متعال پیوند عمیق دارد، در قرآن کریم بارها به این مسأله تأکید شده است. به علاوه در دیدگاه اخلاق دینی اطاعت از فرمان خداوند می‌تواند مظهر بارزی از کمال اخلاقی تلقی شود زیرا اگر خدایی وجود دارد که از لحاظ علم و قدرت و خوبی بینهایت برتر از انسان است، نادیده گرفتن عظمت اخلاقی خداوند به معنای عدم کمال و حتی خودفروبی و خودبیگانگی است. و همانطور که در ویژگی‌های اخلاقی دینی ذکر کردیم هدف اخلاق دینی حفظ و تقویت فضایل اخلاقی است به گونهای که آنان به موجوداتی برتر و متعالی تبدیل شوند ولی در اخلاق سکولار فضیلتها و رذیلتها جابهجا شده‌اند چیزی که در اخلاق دینی فضیلت محسوب می‌شود در اخلاق سکولار رذیلت است مانند نועدوستی که در مقابل فردگرایی قرار دارد؛ حق جویی مقابل مصلحت اندیشی؛ تعالی خواهی مقابل لذتجویی؛ طلب رضایت خداوند مقابل رضایت و سود فردی.

در واقع اصول و ارزش‌های اخلاقی دینی برخلاف اخلاق سکولار ثابت و نامتغیر است، چون نسبی‌گرایی در ارزش‌های اخلاقی دینی راه ندارد. به طور مثال همانطور که در بحث

فردگرایی گفتیم، یکی از دلایل به وجود آمدن دیدگاه جامعه‌گرایی وجود ضعفهایی است که در دیدگاه فردگرایی وجود داشت. گرچه دیدگاه جامعه‌گرایی نیز دارای نقدهای فراوانی است. مسأله مهم دیگر اینکه نسبیستی که در بیشتر مکاتب اخلاق سکولار حاکم است هیچ جایگاهی در اخلاق دینی ندارد و اصول و پایه‌های اخلاق با تغییرات جوامع دگرگونی نمی‌یابد (به استثنای آموزه‌های دین مسیح که به روشنی با عقل تعارضات و مشکلات فراوان دارد، همین آموزه‌های دین مسیح علت پدید آمدن سکولاریسم در غرب بوده است)، در اخلاق دینی عقل و دین با یکدیگر در تعامل هستند و هیچ‌گونه تعارضی ندارند؛ هرچند که چگونگی تحقق بخشیدن به این اصول می‌تواند به زمان و مکان وابسته باشد. بنابراین اگرچه ممکن است مثلاً عدالت و احسان در زمانهای مختلف مصادیق متفاوتی داشته باشند، اما اصل عدالت و احسان همواره از ارزش اخلاقی برخوردار است.

استدلال مدعیان اخلاق سکولار این است که اخلاق دینی اخلاقی وظیفه‌گرایانه و تکلیف مدارانه است، در حالی که اخلاق انسانی به جای تأکید بر تکالیف، بر حقوق انسانی مبتنی است، به اعتقاد اینان در جهان کنونی سخن گفتن از حقوق بشر مطلوب است، زیرا ما در دورانی زندگی می‌کنیم که انسانها بیش از آنکه طالب فهم و تشخیص تکالیف خود باشند طالب درک حقوق خود هستند. در پاسخ باید گفت چنانچه پیداست این دیدگاه ناشی از عدم شناخت نسبت به اخلاق دینی است، چنانچه در اخلاق به دنبال صلاح و مصلحت باشیم و همچنین از اهداف دینی و اخلاق دینی آگاهی کافی داشته باشیم، آنگاه خواهیم دید که در اخلاق دینی حقیقت و مصلحت بر یکدیگر منطبق هستند، یک فرد مصلحتجو تنها با اخلاق دینی می‌تواند به عالیترین مصالح خویش دست یابد؛ توجه یافتن به سعادت ابدی و رای تفکر و اندیشه اخلاق سکولاری است، البته این مصلحتجویی برخلاف دیدگاه سودگروانه یا به تعبیری کاسب‌کارانه است (انگیزه بهشت و ترس از جهنم) زیرا اخلاق دینی برخلاف اخلاق سکولار بر یک پایه قرار نگرفته است، بلکه دارای مراتب و درجات است، بدین لحاظ اخلاق دینی به میزان درجات و مراتب انسانها برای آنها برنامه و اصول اخلاقی خاصی ارائه کرده است. هرچند از دیدگاه پیشوایان دین مبین اسلام و حتی برخی قدیسان مسیحی، بهترین نوع بندگی

و نیکوترین عمل اخلاقی آن است که با انگیزه‌هایی همچون شوق به بهشت و ترس از دوزخ همراه نباشد، لیکن از آنجا که همه مؤمنان در یک سطح نیستند در مراتب پایین سلوک اخلاقی چنین انگیزه‌هایی نیز پذیرفتنی است (نک: ملکیان: ۱۳۷۵)

این مسأله باعث شده نوعی واقعگرایی در اخلاق دینی حاکم باشد، انسانی که بنده خداست به دلیل دیدگاه واقع‌گرایانه اش نسبتی بین این جهان و جهان دیگر قائل می‌شود زیرا نوع زندگی انسان در این جهان، به دلیل همین دیدگاه واقع‌گرایانه و پیوندی که با خدا دارد ارتباطی گسترده با نوع زندگی او در جهان دیگر دارد.

اخلاق کانت که از مکاتب مهم اخلاق سکولار است در حوزه اخلاق انسانی واقع‌گراست و معتقد است که اصول و ارزش‌های اخلاقی وجود دارد ولی به دلیل اینکه هیچگونه نسبتی بین انسان و دین الهی قائل نیست - زیرا دین را فقط دین طبیعی میدانند - ضعفهای بسیاری نسبت به اخلاق دینی دارد و نمی‌تواند هیچگونه نسبتی بین انسان در این دنیا و انسان در جهان دیگر برقرار نماید. پس انگیزه شخصی برای انجام رفتار خیر ضعیف می‌شود. پس نتیجه می‌گیریم با توجه به پیوستگی که در اخلاق دینی بین مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و هستی‌شناختی وجود دارد تبیین بهتری نسبت به اخلاق سکولار ارائه می‌دهد.

کتابنامه

- آربلاستر، آنتونی، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمهی عباس مخیر، تهران: مرکز، چاپ اول: ۱۳۶۷
- آلستون، ویلیام پی.، دین و چشماندازهای نو، غلامحسین توکلی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی چاپ اول: ۱۳۷۶
- آیر، الف. ج.، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه ی منوچهر بزرگمهر، تهران: شفیعی، چاپ دوم: ۱۳۸۴
- احمدی، محمدامین، انتظار بشر از دین، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول: ۱۳۸۴
- استیس، والتر ترنس، دین و نگرش نوین، ترجمهی احمدرضا جلیلی، تهران: حکمت، چاپ اول: ۱۳۷۷
- اسدعلیزاده، اکبر، اسلام و چالشهای فکری معاصر (سکولاریسم)، قم: مرکز پژوهشهای اسلامی صدا و سیما، چاپ اول: ۱۳۸۳
- العطاس، محمدنقیب، اسلام و دنیویگروی، ترجمهی احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران: ۱۳۷۴
- باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول: ۱۳۶۲
- برگ، جاناتان، "پیریزی اخلاق بر مبنای دین"، ترجمه ی محسن جوادی، در: نقد و نظر، سال ۱۳۷۷ - چهارم، ش ۱ و ۲، زمستان و بهار ۱۳۷۶
- بیات، عبدالرسول، و دیگران، فرهنگ واژهها، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، چاپ اول: ۱۳۸۱
- پترسون، مایکل، و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمهی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ ششم، ۱۳۸۸
- تالیافرو، چارلز، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه ی انشاء... رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول: ۱۳۸۲
- جوادی آملی، عبدا...، نسبت دین و دنیا، قم: اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۱

- حسین زاده، محمد، مبانی معرفت دینی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، چاپ اول: ۱۳۸۵
- خداپرست، امیرحسین، استدلال اخلاقی بر وجود خداوند، پایاننامه کارشناسی ارشد: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران: ۱۳۸۸
- دیویس، براین، درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول: ۱۳۷۸
- رجبی، محمود، انسانشناسی (مجموعه کتب آموزش از راه دور)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول: ۱۳۸۱
- ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه ی احمد احمدی، تهران: حکمت: ۱۳۷۵
- سربخشی، محمد، اخلاق سکولار، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، چاپ اول: ۱۳۸۸
- سروش، عبدالکریم و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول: ۱۳۸۱
- شجاعی زند، علیرضا، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، تهران: باز، چاپ اول: ۱۳۸۱
- ضاهر، عادل، الاسس الفلسفیه للعلمانیة، دارالساقی، بیروت: ۱۹۸۸
- فرانکنا، ویلیام، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم: طه، چاپ دوم: ۱۳۸۳
- قدردان قراملکی، محمدحسن، سکولاریسم در مسیحیت و اسلام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم: ۱۳۷۹
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، ج ۱، تهران: علمی فرهنگی و سروش، چاپ اول: ۱۳۷۵
- کاجی، حسین، اخلاق شناسی سروش، تهران: روزنه، چاپ اول: ۱۳۸۴
- کیویت، دان، دریای ایمان، ترجمه ی حسن کامشاد، تهران: طرح نو، چاپ اول: ۱۳۷۶
- گلشنی، مهدی، از علم سکولار تا علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول: ۱۳۸۰
- گوستلر، آرتور، خوابگردها، ترجمه ی منوچهر روحانی، تهران: کتابهای جیبی: ۱۳۶۱
- مصباح یزدی، محمدتقی، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، تهران: بین الملل: ۱۳۸۰

مصباح، مجتبی، بنیاد اخلاق، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی: ۱۳۸۳
ملکیان، مصطفی، "مسائل جدید کلامی (تقابل اخلاق دینی و اخلاق سکولار)"، درس گفتارهای
دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه امام صادق علیه السلام: ۱۳۷۵
ماکیاوللی، نیکولو، شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران، کتاب پرواز، ۱۳۷۴
میل، جان استوارت، فایده‌گرایی، مترجم مرتضی مردیها، تهران: نی، چاپ اول: ۱۳۸۸
ویلیامز، برنارد، فلسفه اخلاق، ترجمه و تعلیقات زهرا جلالی، قم: معارف، چاپ اول: ۱۳۸۳
هیگ، جان، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: تبیان، چاپ اول:
۱۳۷۸.

فرهنگ و دین، برگزیده مقالات دایرةالمعارف دین.

